

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

La persistencia de los dioses

Etnografía cronológica
de los Andes venezolanos

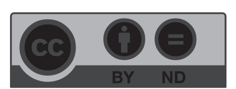
Fundación Editorial
el perro y la rana



La persistencia de los dioses

Etnografía cronológica de los Andes venezolanos





Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela 1010.
Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web
www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales
Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Fundación Editorial Escuela El perro y la rana

Diseño de colección, portada y diagramación
Mónica Piscitelli

Edición
Norlam Ramos

Corrección
FEPR

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal: DC2017002429
ISBN: 978-980-14-3972-1



La colección ALFREDO MANEIRO. POLÍTICA Y SOCIEDAD publica obras necesarias, capaces de desentrañar el significado de los procesos sociales, políticos y económicos que dictaminan el curso del mundo actual. Venezuela tiene un papel activo y determinante en la escena global contemporánea, de allí la importancia del pensamiento, la investigación, la crítica, surgidos del análisis y la comprensión de nuestra realidad. Firmes propósitos animan esta colección: por una parte, rendir homenaje a la figura de Alfredo Maneiro, uno de los principales protagonistas de los movimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en Venezuela durante los duros y conflictivos años sesenta y ochenta del siglo pasado; y por la otra, publicar libros que permitan difundir temas e ideas medulares de nuestro tiempo. Está conformada por cuatro series: *Pensamiento social, Cuestiones geopolíticas, Identidades y Comunicación y sociedad*.

PENSAMIENTO SOCIAL es un espacio para el debate teórico en torno al ideario económico, político y social que ha perfilado el devenir histórico latinoamericano y caribeño. Igualmente, sirve para problematizar y profundizar el espíritu emancipador de nuestro continente.

CUESTIONES GEOPOLÍTICAS sirve de foro para la creación de una nueva cartografía contrahegemónica del poder mundial, a través de la exploración en los ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales de las relaciones Norte-Sur y Sur-Sur, sus estrategias e implicaciones para la humanidad.

IDENTIDADES indaga en la diversa gama de culturas ancestrales y populares latinoamericanas, en la búsqueda de los aspectos que nos definen como pueblos.

COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD aborda los diferentes temas de la comunicación, a partir de sus dimensiones políticas y sociales, en relación con los problemas del mundo contemporáneo.

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

La persistencia de los dioses

Etnografía cronológica
de los Andes venezolanos



NOTA EDITORIAL

La Fundación Editorial El perro y la rana realiza una nueva edición de esta obra al cumplirse más de treinta años de su primera publicación. Ella es parte de una trilogía de estudios antropológicos e históricos sobre los pueblos originarios de la región de la Cordillera de Mérida, realizados por Jacqueline Clarac de Briceño durante la década de 1970.

La trilogía inicia con *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, es seguida por *Dioses en exilio* y cierra con este volumen. Los tres libros se han reeditado de manera íntegra respetando el "momento antropológico", por lo que cada trabajo está situado dentro de su propio contexto temporal en sus múltiples dimensiones: información recolectada, referencias cronológicas, lenguaje, trabajos citados, conclusiones, entre otros aspectos.

La importancia de su publicación en estos momentos pasa porque realiza un aporte imperecedero a la búsqueda de respuestas a una pregunta fundamental para los pueblos latinoamericanos y todos los demás que han sufrido procesos de colonización y liberación: ¿quiénes somos? Esta interrogante que llegó incluso a hacerse en su momento el Libertador Simón Bolívar, y que más recientemente han rescatado figuras como el filósofo venezolano José Manuel Briceño Guerrero y Ludovico Silva, es respondida por Clarac desde las Ciencias Sociales.

Este grupo de obras, en palabras de su autora, "ahonda en el conocimiento de la sociedad indígena andina y sus transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas, desde el principio de la colonización". En particular, *La cultura campesina en los Andes venezolanos* describe el modo de vida de la población de la Cordillera

andina. *Dioses en exilio* "reconstruye la lógica utilizada por la población chibcha-arahuaca en la Cordillera de Mérida a fin de lograr adaptarse a los nuevos dioses aportados por los extranjeros", tanto europeos como africanos, en un sincretismo del cual aún podrán observarse vestigios. Por último, *La persistencia de los dioses* constituye un estudio etnohistórico que sustenta las hipótesis y conclusiones de los estudios antropológicos anteriores a partir de diversos documentos históricos.

La profesora Jacqueline Clarac es considerada precursora de las "Antropologías del Sur", y es manifiesto su compromiso con la descolonización intelectual y el avance hacia una nueva sociedad, por lo que es reconocida como una de las antropólogas más prominentes del país. Además, ha dedicado su vida al estudio y rescate de la memoria histórica de los Andes venezolanos vinculándose a la práctica más allá de la teoría, con lo que hace honor al compromiso que un intelectual debe tener con el pueblo al que pertenece. Esto se expresa en el impulso y fundación de la maestría en Etnología y el doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes, de su museo arqueológico y de diferentes parques arqueológicos comunitarios.

En tal sentido, esta trilogía representa un aporte importantísimo para el rescate de nuestra memoria histórica y, en consecuencia, nos brinda elementos para analizar y replantear, teniendo como punto de partida nuestro devenir histórico, los horizontes de nuestros procesos emancipatorios.

A mi padre,
Paul Ernest Georges Clarac,
quien nos trajo a Venezuela y
nos enseñó desde un principio
a querer a este país.

Agradezco especialmente a Nathan Watchel, cuyo seminario parisino me abrió el mundo de los Andes del Sur y me entusiasmó para dedicarme al estudio del pasado de los Andes del Norte...

A Teresa Albornoz de López y Horacio López Guédez, quienes me ayudaron en forma tan desinteresada en la búsqueda de documentos en el Archivo General de Indias, en Sevilla.

A Carlos Villalobos, quien gentilmente me facilitó el acceso al Archivo Histórico de la Ciudad de Mérida.

PRESENTACIÓN DE ESTA NUEVA EDICIÓN, 32 AÑOS DESPUÉS DE LA PRIMERA

Por tratarse de un tema de carácter histórico, la presente edición de *La persistencia de los dioses* se publica sin cambiar nada a mi texto ni, por supuesto, a los documentos consultados. El mismo criterio se usó para las reediciones de los otros dos libros que precedieron a este: *La cultura campesina en los Andes venezolanos* y *Dioses en exilio.*

La cultura campesina en los Andes venezolanos, editado por la Universidad de Los Andes (ULA) en 1976, fue mi primer libro publicado en la Cordillera. Entonces (años 1971 a 1990) el valle de La Pedregosa, en Mérida, estaba poblado solo por campesinos de origen, a la vez, chibcha y arahuaco, información que descubrimos posteriormente, al continuar la investigación.

Dioses en exilio, publicado cinco años después (en 1981), está estrechamente relacionado con el primero. Muestra cómo se reestructuró la cultura andina al entrar en contacto con la cultura española (casi medieval) que logró imponerse después de largos años de resistencia. Además, explica la lógica de la que se valieron los indígenas para realizar los cambios estructurales y reorganizar su sociedad, cambios que se conservaban todavía en las décadas de los setenta hasta los noventa del siglo pasado, y que incluso perduraron hasta el nuevo siglo, cuando se hizo necesaria una nueva reestructuración, que si bien se apoyó en la anterior, significó el ingreso a una importante transformación histórico-cultural que aún está en formación en toda Venezuela, además de otros países latinoamericanos. Esto me permitió observar personalmente por primera vez como antropóloga la forma como se reestructuran por dentro

algunas culturas y cuáles son los obstáculos que encuentran para volver a equilibrarse.

Este ha sido el tema tratado en mis libros más recientes, escritos después del golpe de Estado de 2002 al presidente Hugo Chávez, y del golpe petrolero que siguió inmediatamente contra la revolución dirigida por este; no obstante, la situación de reestructuración social y cultural planteada por el devenir actual de la historia de Venezuela es muy distinta en *La persistencia de los dioses,* donde se trataba para los indígenas (no solo en la Cordillera de Mérida, sino en todas las regiones americanas) de adaptar la cultura autóctona de nuestro continente a la impuesta por los europeos.

La reedición de *La persistencia de los dioses,* planteada por El perro y la rana, obedece a la conciencia de que es parte integral de una trilogía que ahonda en el conocimiento de la sociedad indígena andina y sus transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas, desde el principio de la colonización (tardía en relación con las otras colonias americanas de los españoles, porque los autóctonos de Venezuela presentaron mayor y más larga resistencia a esos europeos), hasta el presente.

Quisiera destacar que la elaboración de este trabajo supuso ir al Archivo General de Indias en Sevilla para obtener los datos presentados aquí, los cuales procuré comparar con la historia de la Nueva Granada de la misma época, debido a la insistencia de los cronistas españoles acerca del parecido entre las sociedades indígenas de los Andes del norte.

Resta indicar al lector que este debería ser el primer libro de la trilogía en ser leído, aunque fue el tercero en ser escrito, y el último debería ser *Dioses en exilio,* que reconstruye la lógica utilizada por la población chibcha-arahuaca en la Cordillera de Mérida a fin de lograr adaptarse a los nuevos dioses aportados por los extranjeros.

LA AUTORA
Mérida, abril-mayo de 2017

PRÓLOGO

Este libro es gemelo de *Dioses en exilio.* Ambos fueron presentados para la publicación en 1980, pero mientras *Dioses en exilio* vio la luz casi de inmediato (Fundarte 1981), este pasó varios años esperando su "turno" en el Consejo de Publicaciones, luego en los Talleres Gráficos de la ULA, hasta que el doctor Pedro Rincón Gutiérrez, recientemente elegido Rector, tuvo la gentileza de preocuparse por tan largo retraso; por esa intervención podemos presentar ahora este libro a los lectores.

Para empezar, procuré hacer una clasificación de los grupos autóctonos de la Cordillera, a causa de la gran confusión que al respecto nos ha legado la historia; confronto entre sí los datos de cronistas e historiadores, y estos a su vez con los datos más recientes de los arqueólogos y los míos propios.

Dedico buena parte a la interrogante acerca de la vigencia, de creencias y ritos de origen prehispánico entre nuestros campesinos actuales. El análisis de ciertos documentos históricos me permitió corroborar las hipótesis elaboradas durante el trabajo propiamente antropológico, y establecer así una continuidad entre las representaciones y prácticas simbólicas del pasado y del presente.

No creí conveniente modificar este libro: lo presento tal y como fue concebido inicialmente. Nuevos estudios etnohistóricos de la Cordillera con nuevos enfoques han sido publicados por mí posteriormente en la revista de nuestro Museo Arqueológico de la ULA, en el *Boletín Antropológico,* desde su primer número en 1983 y han venido completando así este primer estudio.

LA AUTORA
Mérida, junio de 1985

INTRODUCCIÓN

Objetivos y problemática

Este ensayo de etnohistoria surgió de la curiosidad que tuve, una vez que hube realizado mi trabajo de investigación antropológica en la Cordillera de Mérida, de controlar mis datos etnológicos con los datos históricos.

Dicha investigación antropológica se había realizado en dos tiempos: primero, una etapa principalmente etnográfica, de recolección de datos en varias comunidades merideñas, recolección que se hizo entre 1971 y 1977. Y segundo, una etapa de análisis de esos datos, iniciada en 1973, pero que se hizo en forma más integral de 1977 a 1979, una vez que estuve en posesión de lo que pensé eran datos cuantitativa y cualitativamente suficientes para dichos análisis.

El principal objetivo de la investigación antropológica había sido la búsqueda y reconstrucción de la visión del mundo del campesino andino. Las informaciones recogidas a través del trabajo de campo y los hechos reconstruidos en el análisis posterior, fueron reveladores de una estructura conceptual y social autóctona andina, con muy probables raíces en la sociedad prehispánica; esta habría asimilado en cierta medida, y según una lógica muy propia de ella, algunos elementos de la cultura española impuesta a la población indígena en el siglo XVI así como en los siglos siguientes.

Gracias a las contradicciones encontradas en el sistema conceptual, así como entre este y la práctica social, pude reconstruir la estructura social, la estructura mítica y la práctica religiosa del pasado; es decir, que logré hacer una reconstrucción utilizando únicamente los hechos antropológicos del presente.

Me pareció interesante e importante, sin embargo, para una mayor exactitud científica, procurar controlar los datos etnológicos, especialmente aquellos que concernían a la reconstrucción histórica, mediante los documentos históricos existentes; es decir, realizar un estudio de tipo histórico, que vendría a completar con otra metodología, o que vendría a destruir con esta metodología lo que yo había reconstruido sin la ayuda de la historia.

Pero descubrí entonces que la metodología histórica todavía no se había aplicado al estudio del pasado andino y que todavía quedaban por escribir la historia y, por supuesto, la etnohistoria, de esta región de la Cordillera.

Resultaba complicado lanzarme a este trabajo ya que yo no disponía de un equipo multidisciplinario y que, siendo antropóloga, no me podía dedicar únicamente a la investigación de los archivos acerca de la región andina. Lo tuve que hacer, sin embargo, en la medida de mis posibilidades, y fue así como decidí revisar la documentación histórica que estuviera a mi alcance. Hice incursiones a través de las crónicas españolas, a través de los autores, muy escasos, que me precedieron en esta labor y a quienes podemos dar el nombre de precursores; aunque sus datos son a veces poco fiables a causa de la metodología que utilizaban. Revisé igualmente los datos de la arqueología, también escasos, ya que los arqueólogos no han trabajado en forma sistemática en la región andina; este último tipo de información fue de todos modos una ayuda para la comprensión del pasado indígena. Consulté el Archivo General de Indias de Sevilla, que es el principal archivo de América, pero con los documentos que no están clasificados todavía en lo concerniente a la Audiencia de Santa Fe, audiencia a la cual perteneció la Provincia de Mérida en los primeros siglos de la Colonia; trabajé también en el Archivo Histórico de la ciudad de Mérida, y utilicé documentos recogidos en el Archivo de la ciudad de Trujillo por un colega.

Antes de hacer esta investigación histórica ya había elaborado, con la ayuda de la metodología etnológica, algunas hipótesis acerca del carácter prehispánico de las estructuras antropológicas que yo había reconstruido. En efecto, la teoría según la cual la cultura venezolana era totalmente hispanizante me parecía absurda,

vista con la perspectiva del trabajo de campo antropológico, también concluí que la idea según la cual la religión del campesino andino es la católica era falsa, como demostré en mi ensayo antropológico sobre la Cordillera de Mérida[1], es decir, que la concepción del mundo de dicho campesino y su práctica simbólica primero tuvieron raíces prehispánicas, segundo habían integrado ciertos elementos de la cultura española, y tercero incorporaron también ciertos elementos de alguna o algunas religiones de origen africano. Logré mostrar la lógica que había permitido la integración de esos elementos así como la transformación del sistema conceptual autóctono andino.

Necesitaba descubrir si la historia permitía encontrar también esas raíces prehispánicas y africanas de la cultura actual de nuestro campesino andino. El estudio histórico se reveló sin embargo más difícil en este sentido que el etnológico, pues con el método antropológico se puede ir en efecto a la búsqueda de prácticamente *todos* los datos actuales, y solo el juicio del investigador en este caso establece límites a la recolección, mientras que, con el método histórico, solo se podrían encontrar datos aislados, escasos, incompletos, sin relación aparente, datos que nos fueron legados por administradores y viajeros de siglos anteriores, los cuales no podían adivinar el tipo de datos que iba a necesitar un investigador en etnohistoria del siglo XX; además percibieron las culturas indígenas a través de su propia concepción etnocéntrica, la de hombres europeos españoles, de los siglos XVI y XVII o XVIII.

De modo que, con el método histórico, pude encontrar muy pocos elementos acerca de los indios andinos y, por supuesto, ninguno acerca de su concepción del mundo. Esta última información corresponde sin embargo a la que logré reconstruir mediante la metodología antropológica. Es así como, además, una hipótesis que elaboré a partir del estudio de los rituales actuales, según la cual debían haber existido esclavos africanos en la Cordillera de Mérida, recibió confirmación cuando se recibieron luego numerosos

1 Publicado por la Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2017.

documentos acerca de la venta y compra de tales esclavos en esta región. Pero esos documentos son, en cuanto a la religión que practicaban dichos esclavos y a su cultura en general, totalmente estériles, por supuesto. A menudo no son indicadores siquiera de la procedencia de esos hombres, y solo dan cuenta de los trámites de su compra-venta, de su liberación o de su donación, etcétera.

Hipótesis etnohistóricas

Dirigí entonces la búsqueda histórica basándome en las hipótesis siguientes, que elaboré a partir de los resultados de mi estudio antropológico de los campesinos actuales, los cuales se enumeran a continuación:

1. El sitio de *Lagunillas* tuvo que ser en la época prehispánica un centro económico y religioso de gran importancia para los grupos autóctonos sedentarios.

2. Los "*mojanes" (también "mohanes"),* o médicos-hechiceros, tuvieron que tener un rol importante en la jerarquía andina prehispánica, y constituían tal vez una clase sacerdotal con gran poder. Esa función debió ser además privilegio único de los hombres (varones).

3. Las *lagunas* debieron ser siempre personajes míticos de primera importancia en la tradición andina, así como centros sagrados de culto.

4. La *laguna de Urao en Lagunillas* debió ser antaño la laguna más importante entre todas las lagunas sagradas de los Andes.

5. Hubo con toda probabilidad cierta cantidad de esclavos africanos, o de origen africano, en la región andina, en Mérida, por ejemplo, a pesar de que esta región no tuvo según los historiadores anteriores una "economía de plantación", lo que generalmente determina en cierto modo la presencia de esclavos negros en otras

regiones de América[2], y a pesar de que, *aparentemente*, no quedaron rasgos físicos visibles de dicha población africana, y que ciertos autores afirman que no existieron esclavos negros en los Andes.[3]

Las cuatro primeras hipótesis me fueron sugeridas por los datos que había encontrado en los mitos y creencias actuales, así como en cierto prestigio, todavía vigente, de los “mojanes” de la Cordillera. La quinta hipótesis es consecuencia de la evidencia que encontré, al analizar ciertos rituales, de que había en ellos elementos de origen africano, a pesar de que tales rituales pasaban oficialmente por ser “católicos”. Los datos históricos, aunque muy escasos e incompletos, *confirman* todas esas hipótesis.

El análisis de tales datos me mostró, además, la arbitrariedad de la denominación timoto-cuica aplicada a los antiguos habitantes de los Andes y aproveché para, a partir de todos los datos manejados, esbozar mi propia clasificación de aquellos indígenas, por lo menos en lo que trata de los grupos *sedentarios* de la Cordillera, aquellos cuya economía se basaba en la agricultura.

En un futuro trabajo de investigación en etnohistoria el análisis comparativo debería permitir demostrar las hipótesis siguientes:

a) Los indígenas de Mérida y Trujillo pertenecían a una misma cultura.

b) Tenían, en sus creencias y prácticas religiosas, muchos elementos comunes con los habitantes de otras regiones andinas, particularmente Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú.

c) La mayoría de los grupos amerindios del sur han debido tener una mitología común.

---

2 Ver al respecto la obra de Roger Bastide. *Les Amériques Noires*, París, Payot, 1967. (Introducción).

3 Por ejemplo, Angelina Pollak. *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

d) El agua fue y sigue siendo el elemento primordial en esta mitología suramericana, a diferencia de la mitología estadounidense, la cual se centra aparentemente en el fuego.[4]

El presente ensayo no presenta los resultados de la investigación propiamente antropológica, los cuales constituyen, como ya expliqué, el tema de mi obra anterior. Aquí se conseguirán solamente los resultados de la investigación etnohistórica, la cual logra apoyar y confirmar una parte de los datos acerca de las estructuras conceptuales y sociales descubiertas en el estudio antropológico, sin el cual no se hubiera podido realizar la investigación etnohistórica.

Constituye un primer aporte en el sentido de que aquí reúno, clasifico y analizo una documentación que, hasta el presente, existía en forma dispersa y a menudo confusa. Representa un segundo aporte por la manera como confronta los datos históricos del pasado con los datos antropológicos del presente, de manera que esto me permite reinterpretar la documentación histórica a través de mi previa experiencia antropológica en la Cordillera de Mérida. Este logro se manifiesta principalmente en relación con las creencias y prácticas simbólicas de los andinos.

Fuentes utilizadas

1. Los documentos históricos

A. Los archivos

Se trata de los documentos dejados por la administración española. Los que utilicé se pueden encontrar en el Archivo General de Indias, en Sevilla; en el Archivo Histórico de la Nación en Caracas, en el Archivo Histórico de Mérida y en el de Trujillo.

4 Al respecto, ver la obra de Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de L'extase,* París, Payot, 1968.

a) Archivo de Indias

En este archivo los documentos que manejé tratan de los temas siguientes:

- Descubrimiento y conquista de la "Provincia de las Sierras Nevadas", la cual fue llamada luego "Provincia de Mérida". Estos documentos pertenecen al siglo XVI.
- Repartición de tierras en dicha provincia, entre los soldados de la Conquista (siglo XVI).
- Cartas de algunos "oydores" quejándose de la mala conducta de los gobernadores de Santa Fe (audiencia a la cual pertenecía la Provincia de Mérida), así como de la falta de aplicación del tributo a los indios, y la falta de "endoctrinamiento" de aquellos (siglo XVI).
- Reclamación de la audiencia de Santa Fe por el modo como se organizó el primer repartimiento de tierras en Mérida, y solución que se dio al problema (siglo XVI).
- Peticiones de encomiendas y cédulas reales otorgándolas o rehusándolas (siglos XVI, XVII y XVIII).
- Lista de los indios que pagaban tributo en el Reino de Nueva Granada y tipo de tributo que pagaban (siglo XVI).
- Cartas escritas con respecto a cierta enfermedad contagiosa que habría matado a muchos españoles y aún más indios en Mérida y Maracaibo en el siglo XVII.
- Dones hechos a un convento de monjas, nietas de los conquistadores de Mérida. En esos documentos se consiguen menciones de ciertos productos agrícolas, ganado y esclavos que había en la época en Mérida (siglo XVII).
- Cartas de un "oydor" acerca de las medidas que se debían adoptar para deshacerse de los "mohanes", o médicos-hechiceros, zona de Cartagena (siglo XVI).

b) Archivo histórico de la ciudad de Mérida (registro de dicha ciudad)

Ahí consulté los documentos siguientes:

- Encomiendas y resguardos indígenas de la Provincia de Mérida, leyes al respecto, pleitos entre indígenas y españoles por las tierras de resguardos (siglos XVII, XVIII, XIX).
- Doctrina y buen tratamiento que se debía dar a los indios, quejas acerca de los crímenes y abusos perpetrados en ellos (siglo XVII).
- Materia criminal, juicios por brujería (siglos XVII, XVIII y XIX).

Finalmente se analizaron también los documentos encontrados por Alberto E. Tarazona en el Archivo Diocesano de Trujillo, documentos que contienen ciertos pleitos por hechicerías e idolatría, siglo XVIII.[5]

B. Los cronistas

Pocos cronistas se interesaron por los Andes de Venezuela. Como lo pensaba el historiador venezolano Julio C. Salas, los españoles no tuvieron ningún interés en contar la historia de las regiones donde ellos no encontraban oro y parece que ese fue el caso de Mérida. Sin embargo, se consiguen ciertas informaciones interesantes en las obras de fray Pedro Simón (*Noticias historiales de Venezuela*) y Juan de Castellanos (*Elegías de varones ilustres de Indias*), quienes escribieron en los siglos XVI-XVII, pero sobre todo en la Recopilación Historial de Venezuela de fray Pedro de Aguado, especialmente en su libro intitulado *Descubrimiento de las Sierras Nevadas*.[6]

---

5 Ver la monografía de Alberto Tarazona. *Schut-Schutuma: las relaciones inter-étnicas en Trujillo durante la Colonia "la santería"*, Trujillo, Universidad de Los Andes [Mimeo], 1979.

6 Fray Pedro de Aguado escribió la primera parte de su obra en 1578, y la que corresponde a la Historia de Venezuela en 1581. Sin embargo, la primera edición (parcial) se hizo en 1906 (Biblioteca de Historia Nacional, vol. V, Bogotá, Imprenta Nacional), la segunda edición en 1913 (tomo I) y 1915 (tomo II), por la Academia Nacional de la Historia, Caracas, ed. oficial, Imprenta Nacional (y fue copiada del manuscrito original en la Real Academia de la Historia de Madrid). Utilicé la

Esos cronistas nos dan algunas informaciones bastante tardías, incompletas y a menudo contradictorias, acerca del descubrimiento de los Andes venezolanos, de su población indígena, así como de ciertas costumbres de dicha población.

Escribieron esos datos a partir de los relatos que les habían hecho al respecto. Uno de ellos, sin embargo, fray Pedro Simón, viajó personalmente a la región andina y agrega a ciertos detalles unas reflexiones que sacó de su propia experiencia.

C. Los documentos etnohistóricos

Son muy escasos, y sus informaciones vagas. Se consigue por ejemplo la clasificación hecha en 1948 por Métraux y Kirchhoff[7], quienes colocaron a los aborígenes andinos venezolanos en lo que ellos llaman “la extensión nor-oriental del Área Cultural Andina”. Acosta Saignes recogió ese concepto de “Área Cultural” en su clasificación de todos los indígenas venezolanos a la llegada de los españoles y colocó a los andinos en la llamada por él “Área Cultural Prehispánica de los Andes Venezolanos”: justifica su clasificación mediante una lista de aspectos culturales que considera son típicos de dicha región, y que conciernen la agricultura, la domesticación de animales, la industria, el comercio, la guerra, la vivienda, la religión, los entierros.[8]

---

edición de 1963 hecha por la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia en Caracas (n.° 62).La obra de Juan de Castellanos fue impresa por primera vez en Madrid en 1589. Utilicé la publicación de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962 (n.° 57). La primera edición de la obra de fray Pedro Simón se hizo en 1627 en Madrid. Utilicé la publicación de la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963 (n.° 67).

7 Alfred Metraux y Paul Kirchhoff. “The Northeastern Extensión of Andien Culture”, *Bulletin of Bureau of American Ethnology*, Washington, 4, 1948.

8 Miguel Acosta Saignes. “El Área Cultural Prehispánica de los Andes venezolanos”, *Archivos Venezolanos de Folclore*, I, (1) -45, 1952.

Esa breve descripción hecha por Acosta Saignes en 1952 tiene como ya lo dije una vez[9], y como también lo hace notar Erika Wagner[10] todas "las desventajas del concepto de Área Cultural", es decir, que es un concepto estático, que fragmenta la cultura y *no permite establecer relación* entre la población antigua de los Andes y la población actual.

Finalmente hay tres historiadores originarios de Mérida que se han preocupado por estudiar los documentos de la Conquista y de la Colonia en la Provincia de Mérida. Se trata de Ignacio Lares, Julio C. Salas y Tulio Febres Cordero. Escribieron a finales del siglo XIX y principios del XX. Sus informaciones son imprecisas, sus fuentes no son indicadas o se señalan en forma muy vaga; y dejaron aparentemente hablar a su imaginación en varias ocasiones. Pero son precursores de importancia y retomaré los comentarios acerca de sus datos en otro capítulo.

2. Los documentos arqueológicos

Los Andes de Venezuela también han sido poco explorados por los arqueólogos. Osgood y Howard comenzaron su estudio entre 1930 y 1940, luego J. M. Cruxent localizó un sitio interesante alrededor de Mucuchíes, en el páramo, y estableció con base en los vestigios por él encontrados un estilo y una cronología, trabajo que realizó con la ayuda de Rouse en 1958.[11]

En 1968 Sanoja y Vargas presentaron en el XXXVIII Congreso de Americanistas un informe acerca de la arqueología del oeste de Venezuela, y Vargas publicó en 1969 un artículo acerca de una

---

9 Jacqueline Clarac de Briceño. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana, 2016, Caracas, p. 74.

10 Erika Wagner. "Prehistoria de los Andes venezolanos", *Acta Científica Venezolana*, n.º 23, 1972.

11 Irving Rouse y José María Cruxent. *Arqueología venezolana*, Caracas, Ediciones Vega, 1965.

excavación hecha por ella en la zona de Tabay, estado Mérida; los vestigios de alfarería encontrados en aquel sitio corresponden a la clasificación establecida anteriormente por Cruxent y Rouse.[12]

Ninguno de esos trabajos ha tenido continuación, y solo Erika Wagner ha venido trabajando en forma sistemática en los Andes desde 1965. Sus excavaciones empezaron en la zona de Carache, estado Trujillo, y a partir de 1970 continuó ella en Mucuchíes, estado Mérida. Esa investigación le ha permitido a Wagner establecer los patrones culturales prehispánicos en relación con las diferentes zonas ecológicas andinas.[13]

3. La bibliografía etnológica

Esta es inexistente en lo que trata de los Andes de Venezuela, si se exceptúa la publicación hecha en 1973 por Matilde Suárez y Mario Dipolo, *Enfermedades populares y migraciones en los Andes*. Suárez y Dipolo estudiaron el fenómeno de la migración y

---

12 Mario Sanoja e Iraida Vargas. "Proyecto arqueológico del occidente de Venezuela", *Segundo Informe General*, 1968. El trabajo citado fue expuesto en el XXXVIII Congreso de Americanistas realizado en Stuttgart, Alemania, llevado a cabo entre los días 11 y 19 de agosto de 1968, y es esta la referencia que utiliza la autora; sin embargo, para ayudar a quien desee consultar el mismo o incorporarlo a su trabajo investigativo, ponemos a disposición del lector la referencia bibliográfica de dos fuentes: 1) Mario Sanoja e Iraida Vargas. "Proyecto arqueología del occidente de Venezuela", *Revista Economía y Ciencias Sociales*, Universidad Central de Venezuela, (Caracas), n.° 2, abril-junio de 1967; y 2) "XXXVIII Congreso de americanistas (Stuttgart, 11-19 de agosto de 1968)", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (BBAA), Pan American Institute of Geography and History, vol. 32 (1969), pp. 111-128. (N. del E.).

13 Erika Wagner. "Arqueología de la región de Mucuchíes", *Acta Científica Venezolana*, n.º 21, 1970; Erika Wagner. "Prehistoria de los Andes venezolanos", *Acta Científica Venezolana*, n.º 23, 1972; Erika Wagner, "El mundo natural y cultural de los aborígenes prehispánicos de los Andes venezolanos", *Líneas*, n.° 191, 1973.

la representación de la enfermedad en la zona del municipio de San Jacinto de El Morro, al sur de la Cordillera de Mérida.[14]

Aparte del trabajo de Suárez se consigue también mi libro *La cultura campesina en los Andes venezolanos,* que constituye un análisis de los resultados de la primera etapa de mi trabajo de investigación en la Cordillera de Mérida[15] y una monografía escrita recientemente por Alberto E. Tarazona B. *Schut-Schutuma: las relaciones inter-étnicas en Trujillo durante la Colonia: "la santería".*[16]

Finalmente se consiguen los resultados de la segunda etapa de mi trabajo de investigación en la Cordillera, en un libro que fue publicado por Fundarte bajo el título *Dioses en exilio, representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*[17]. Este libro constituye el fundamento del presente estudio etnohistórico, como dije en la Introducción.

14 Publicado por Monte Ávila Editores, Caracas, 1975.

15 Jacqueline Clarac de Briceño, *La cultura campesina en los Andes venezolanos,* Caracas, Fundación Editorial El perro y la rana, 2016.

16 Se puede consultar en el Núcleo Universitario Rafael Rangel, Departamento de Ciencias Sociales, ULA, del estado Trujillo con fecha diciembre de 1979.

17 Publicado por la Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2017.

PRIMERA PARTE

EL MARCO ECOLÓGICO-CULTURAL



Piedra que para los lugareños representa un moján guardián de una laguna del páramo Los Conejos, en el Parque Nacional Sierra La Culata, estado Mérida. Foto: Maricela Capacho.

AMBIENTE ECOLÓGICO DE LOS INDÍGENAS ANDINOS, SU RELACIÓN CON DICHO AMBIENTE SEGÚN LOS ARQUEÓLOGOS

Los Andes de Venezuela forman la parte norte de la gran Cordillera que se extiende a lo largo de la costa del Pacífico en América del Sur. Se divide en este país en tres ramas: la Cordillera de Mérida, la Sierra de Perijá y la Cordillera de la Costa (costa del Atlántico). Solo la primera, sin embargo, es decir, la Cordillera de Mérida, ha sido siempre considerada como andina por españoles y venezolanos; de modo que este es el punto de vista que he adoptado aquí. Ella es además la rama que posee los relieves más vigorosos, aunque los Andes son en general menos altos y anchos en este país que en Colombia, Ecuador o Perú. Y, sobre todo, no presentan un obstáculo entre el mar y el interior de las tierras como es el caso de otros países suramericanos.

La Cordillera de Mérida se eleva brutalmente encima de las grandes llanuras que la limitan al este y las bajas tierras del oeste. Se extiende sobre 30.000 km^2 de los cuales 25.000 km^2 se encuentran a más de 1.000 m de altura, y se mantiene durante unos 110 km a una altitud de más de 3.000 m. Se extiende sobre 450 km, y su *anchura* promedio es de unos 100 km.

Los Andes constituyen en Venezuela, lo mismo que en otros países andinos, una región ecológicamente muy variada. A lo largo de la carretera trasandina que la atraviesa y sube a veces hasta 4.000 m de altura, se ve desfilar la selva lujuriante, los páramos fríos y áridos, cubiertos de una escasa vegetación compuesta casi únicamente de musgo y de frailejón; luego vienen glaciares, después valles y mesetas frías pero fértiles, donde crecen el trigo y varios tipos de papas; luego otros valles más templados y aún más fértiles, donde se

consigue maíz, café, caña de azúcar y casi todos los productos hortícolas; finalmente hay tierras cálidas, de caña de azúcar y de plátano, y otras trabajadas por la erosión, donde domina una vegetación xerófila. Basta a menudo media hora para pasar de un sistema ecológico a otro, por carreteras que suben y bajan al lado de precipicios a veces vertiginosos. Por la vertiente oeste corre una autopista que une la capital del estado Mérida con la ciudad de El Vigía, del mismo estado, así como al estado Zulia y al estado Táchira.

Existe en la Cordillera una gran desigualdad en la repartición de las estaciones. Estas no son tan bien definidas aquí, como en los Andes del sur o como en el resto de Venezuela. En los Llanos, por ejemplo, el año se divide en dos mitades iguales: una que corresponde a la época de sequía y que lleva el nombre de "verano", otra que corresponde a la época de lluvias y que se llama "invierno". En la Cordillera de Mérida las lluvias son frecuentes prácticamente todo el año, sobre todo de abril a noviembre, y ciertos años duran de marzo a enero; de modo que el período de verdadera sequía es corto, aunque a veces muy fuerte, ya que no dura sino apenas un trimestre, a menudo menos. La sequía corresponde también al período cálido, contrariamente a lo que sucede en los Andes del sur. En la meseta de Mérida, a una altura de 1.700 m por ejemplo la temperatura muy raramente sube por encima de 22 °C, y ciertos años solo el mes de febrero es realmente seco y cálido, aunque también puede ser lluvioso otros años.

Esta desigualdad en la duración de las estaciones corresponde sin embargo más que todo a la zona situada arriba de 1.500 m de altitud, es decir, la que se encuentra, cuando uno se dirige de oeste a este, de Lagunillas a Santo Domingo, y que corresponde a la clasificación que hacen los campesinos andinos de "la gente de arriba".

La zona andina es parte de lo que han llamado los arqueólogos el "Área Intermediaria" (Willey, 1959; Rouse y Cruxent, 1966; Reichel-Dolmatoff, 1965; Gallagher, 1964; Wagner, 1972[18]). Según

18 Para mayor información consultar referencias en la obra de Erika Wagner. "Prehistoria de los Andes venezolanos", *Acta Científica Venezolana, Caracas,* n.º 23, 1972.

esos autores es importante estudiar dicha zona para comprender la expansión de los pueblos y la difusión de las ideas a través de América. Consideran que los indígenas de esa región "intermedia" jamás alcanzaron la etapa de "civilización" que sí alcanzaron los de México y Perú (con lo cual quieren decir que no desarrollaron ciertos aspectos culturales como la escritura, las matemáticas y un gobierno centralizado y jerarquizado); sin embargo, los primeros habrían sido los responsables del proceso inicial de esta "civilización"[19]. Basan esta afirmación sobre el hecho de que se encontraron en esta región pruebas muy antiguas de vida sedentaria, las cuales remontan hasta 3.000 años antes de Cristo.

Los Andes, a causa de sus elevados cerros y, al mismo tiempo, de su situación tropical, ofrecen un fuerte contraste de climas y vegetación que no se consigue en ninguna otra región venezolana, lo que constituye, según Erika Wagner[20] un laboratorio ideal para el estudio de "la adaptación de los grupos humanos prehispánicos a las cuatro zonas de altitud", que ella distingue del modo siguiente:

1. La zona "alpina o paramera", que se sitúa entre 3.000 m y 4.500 m de altitud.
2. La zona de "tierra fría", entre 2.000 m y 3.000 m.
3. La zona "templada", entre 800 m y 2.000 m.
4. La zona de "tierra cálida", por debajo de 800 m.

Veamos lo que nos dice de cada zona:

1. La zona "paramera" se caracteriza por un clima húmedo, un suelo muy árido y una vegetación muy particular ya que la constituye sobre todo el frailejón. Esta zona no pudo haber servido de hábitat permanente al hombre precolombino a causa de sus

19 Esta concepción de la "civilización" como la última etapa del desarrollo cultural humano se sitúa dentro del marco evolucionista unilineal, naturalmente.

20 Erika Wagner. *"El mundo natural..., loc. cit.*

condiciones climáticas muy hostiles; sin embargo, debía ofrecer cacería a los habitantes de la "tierra fría". Es probable que constituyera también una zona de paso obligatorio hacia las regiones más bajas del piedemonte: los llanos del este, así como las orillas del Lago de Maracaibo, hacia el oeste.

Es de notar que hoy todavía los campesinos de La Culata, por ejemplo, prefieren bajar a pie o en mula hasta el Lago de Maracaibo atravesando el páramo, que ir en autobús por la carretera Panamericana contorneando la Cordillera.

La zona "paramera" habría sido utilizada también, nos dice Wagner, para las prácticas mágico-religiosas de los indios, si se toman en cuenta los numerosos objetos ritualísticos que hoy se consiguen en las cuevas llamadas "santuarios" por los campesinos.

2. La zona de "tierra fría" Wagner la caracteriza por lo que ella llama el "Patrón Andino"[21] que establece a partir de las excavaciones hechas por ella en la región de Mucuchíes. Los vestigios de esta cultura indígena se encontrarían sobre todo en las siguientes construcciones de piedra: las terrazas agrícolas o "andenes", que servían para aumentar las superficies cultivables de las montañas, las murallas y los "mintoyes" o bóvedas subterráneas que se utilizaban para servir de tumbas o de silos. Las casas también se hacían con piedras y se cubrían de paja, como todavía acostumbra a hacerlo el campesino en esta región.

Los muertos se enterraban con numerosos objetos, entre los cuales los más frecuentes son aquellos pectorales llamados por los arqueólogos "alas de murciélagos". Es importante observar aquí con Wagner que la piedra que sirvió para tallar dichos pectorales no se consigue en los Andes sino en ciertas zonas de la Cordillera de la Costa, así como en las penínsulas de Paraguaná y de La Guajira; también se consigue en la Sierra Nevada de Santa Marta y en algunas islas de las Antillas tales como Cuba, Haití, Santo Domingo y Puerto Rico. Wagner sugiere por consiguiente que los indios

21 *Ibidem*, p. 8.

prehispánicos se procuraban probablemente dicha materia prima gracias al comercio o a expediciones que realizaban.

La alfarería de ese patrón andino es simple, desprovista de pintura y sobre todo utilitaria, si se hace excepción de los trípodes que servían probablemente para quemar el incienso de cacao.[22]

Los indígenas de esa zona habrían tenido como base de su subsistencia el cultivo de tubérculos autóctonos tales como la papa, la ruba y la cuiba, que complementaban con frutas silvestres y el producto de su cacería: venados, báquiros y lapas, así como conejos. Se consiguieron también en las excavaciones numerosos huesos de picure, el cual habría sido un animal semidoméstico, según Wagner.[23]

La gente de dicha cultura habría tenido numerosos contactos con los indios del altiplano colombiano: chibchas de la Sabana de Bogotá y Tairones de la Sierra Nevada de Santa Marta. También habrían recibido influencias culturales de América Central y los Andes peruanos.[24]

3. La zona "templada" (entre 800 m y 2.000 m). Comprende la mayor parte de los valles fértiles y de las faldas andinas; es la zona de mayor densidad humana, hoy como antes (siempre según Wagner).

Esa cultura india se caracteriza por una cerámica particularmente fina y compleja, por la agricultura sistemática, basada en el maíz, y por la ausencia de construcciones de piedra. Wagner la llama "Patrón Sub-Andino". Este patrón muestra grandes semejanzas con las culturas de América Central, especialmente Panamá y Costa Rica, así como con la región Lara-Falcón en Venezuela.

---

22 Wagner me comunicó en mayo de 1977, en la Convención Anual de Asovac, que sus últimas investigaciones le permitían afirmar que el cacao también era importado por los indios andinos, ya que el árbol de cacao no existía en esa región.

23 Ruba (*Ullucus tuberosus*), cuiba (*Oxalis tuberosa*), venado (*Odocoileus virginianus goudotti*), báquiro (*Tayassu tajacu torvus*), lapa (*Cuniculus paca paca*), picure (*Dasyprocta aguti cayena*).

24 E. Wagner, "El mundo natural...", *loc. cit.*, p. 10.

Esto fue establecido por la arqueóloga sobre la base de las excavaciones realizadas por ella en la zona de Carache, estado Trujillo. Distinguió en dicho patrón una secuencia cultural a través de tres fases sucesivas que ella llama Miquimú, Mirinday y la Ermita, para un período que va de 650 a 1500 después de Cristo.

La cerámica de esta zona es mucho más trabajada que la de la zona fría, y muestra técnicas diferentes: por ejemplo, unos dibujos geométricos, rojos, blancos y negros, así como ciertos elementos plásticos tales como el "apliqué", los puntos y la incisión, o la combinación de dichos elementos.

Dicha cerámica sería lo mismo utilitaria como no utilitaria, y Wagner encontró igualmente en la zona gran cantidad de objetos de piedra, de hueso o de concha.

4. La zona de "tierra cálida". No se han hecho todavía excavaciones en esta zona, pero Wagner supone que los indígenas que ahí vivían debían tener frecuentes contactos con los de las zonas más altas, sobre todo con los de las zonas templadas, así como con los habitantes de las orillas del Lago de Maracaibo y de los llanos.

Esta zona correspondería probablemente, según ella, a un patrón de selva tropical[25], pero en el cual el cultivo del maíz habría reemplazado el de la yuca o manioco, que caracteriza generalmente este patrón, por lo menos en otras regiones venezolanas. Aquellos indígenas habrían tenido también una alfarería bien elaborada, gracias a sus contactos con los habitantes de la zona templada.

Presento a continuación un esquema que hice resumiendo los resultados del análisis arqueológico de Wagner:

25 *Ibidem,* pp. 11-12.



ESQUEMA ELABORADO A PARTIR DE LOS DATOS DE WAGNER

Sitio arqueológico	Zona ecológica	Patrón cultural	Culturas correspondientes	Fechas (C14)
Mucuchíes, estado Mérida	Zona paramera (3.000 m -4.600 m)	Habitación no permanente (ritos-cacería).	---------	
Mucuchíes, estado Mérida	Tierra fría (2.000 m-3.000 m)	Andino (tubérculos, cacería, terrazas agrícolas, construcciones en piedra, alfarería simple).	Chibchas (Sabana de Bogotá). Tairona (Santa Marta), América Central y Andes de Perú.	Entre 420 y 1120
Carache, estado Trujillo	Zona templada (800 m-2.000 m)	Sub-Andino (maíz, sistema de riego, cerámica compleja y variada).	América Central (Panamá, Costa Rica) Lara-Falcón (Venezuela).	Entre 650 y 1500
---------	Tierra cálida (debajo de 800 m)	Selva Tropical (maíz y cerámica compleja).	Culturas venezolanas de Selva Tropical, pero con yuca.	

Los arqueólogos aparentemente no han percibido todavía la gran importancia que ha tenido en las culturas andinas la presencia de numerosas lagunas[26]. No siempre se tiene la ocasión de des-

26 Se dice siempre "Laguna" y no "lago" en los Andes. Esta fue también la palabra utilizada por los españoles de los siglos XVI y XVII, como se puede observar en los documentos de la época. Así llamaban "laguna de Benenzuela" al Lago de Maracaibo, el cual es llamado todavía hoy "la laguna" por los habitantes de sus orillas. Esto es importante para

cubrirlas cuando se sigue la carretera trasandina, pues a menudo se encuentran en valles interiores y en páramos.

Así mismo el *río Chama*, principal río andino que atraviesa la Cordillera de Mérida de norte a sur, para bifurcar luego hacia el oeste y echarse en el Lago de Maracaibo (parte sur), tuvo ciertamente un papel importante en la vida de las sociedades andinas prehispánicas. Su nombre sirvió además para designar a veces en las crónicas del siglo XVI a los grupos indígenas que vivían en sus valles.

Muchos otros ríos bajan de los Andes hacia las grandes llanuras del este (Llanos) o hacia las tierras bajas a orillas del Lago de Maracaibo, al oeste. Los más conocidos entre ellos son el río Santo Domingo, el río Motatán, el río Escalante, el río Torondoy, el río Tucani, el río San Pedro, el río Mocotíes, solo en lo que trata de la zona que va de este a oeste, de Mucuchíes a El Vigía.

Existen además muchos riachuelos, torrentes, cascadas, sin contar una cantidad enorme de "acequias" o canales de riego muy comunes no solo en las zonas secas (como por ejemplo en Lagunillas), sino también en valles lluviosos como es el de La Pedregosa, cerca de Mérida.

Las comunidades que fueron el objeto de mi estudio se sitúan casi todas en la zona ecológica que Wagner llama "templada" y deberían por consiguiente corresponder al "patrón sub-andino", pero estudié también unas situadas en la zona fría, de modo que deberían corresponder al "patrón andino"[27]. Sin embargo, si bien es cierto que hoy todavía varios tipos de papas constituyen la base de la subsistencia del hombre del páramo y de la tierra fría, y que el maíz

---

comprender el hecho de que las lagunas son personajes míticos femeninos. (Ver mi trabajo *Dioses en exilio...*, ya citado).

27 Estas comunidades fueron: en la zona fría, La Culata, El Vado de Santo Domingo, Cacute; en la zona "templada": La Pedregosa, Pueblo Viejo de Lagunillas, Valle Grande (El Playón, Mucujún, Vallecito, Los Camellones, Monterrey y Prado Verde), Alto Viento y El Pántano, en la zona baja de La Culata; y en el estado Trujillo: Carache y los caseríos de Mesa Arriba, Mesa Abajo y Betijoque (*Ibid*.).

domina al contrario en la agricultura y la subsistencia del hombre de la zona templada, no estoy de acuerdo con las conclusiones de Wagner acerca de la cerámica. En efecto, las comunidades han conservado hasta ahora su alfarería tradicional. Mientras que se puede observar cómo la cerámica de Carache, estado Trujillo, sigue siendo tan fina, compleja y bien elaborada como antes, lo que significa que existe continuidad en Carache entre la cerámica prehispánica y la actual, por el contrario, esa misma zona "templada", cuando se observa en el estado Mérida, muestra actualmente una alfarería simple, mal cocida, poco decorada o sin decoración, lo que correspondería más bien, para épocas anteriores al "patrón andino" de Wagner (o patrón de "tierra fría").

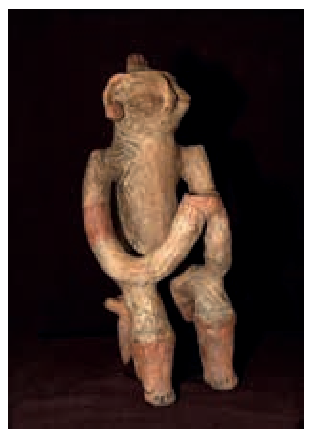
Así que, si utilizamos solo el elemento alfarería, podemos decir que el "patrón sub-andino" de Wagner sirve sobre todo para la región que hoy llamamos estado Trujillo y donde vivieron los grupos a quienes se puso el nombre de "cuicas", mientras que el "patrón andino" correspondería más bien a la región que llamamos hoy estado Mérida, trátese de tierras frías o templadas, es decir, la región de aquellos indios a quienes los españoles se refirieron a veces con el nombre de "chamas", y a quienes llama Salas "mucus".[28]

Pienso por consiguiente que existe poca relación entre la alfarería y la zona ecológica en este caso, y que este aspecto cultural depende solo de las etnias que vivían en las diferentes zonas, más que de su hábitat. Wagner reconoce, sin embargo, que su esquema no se puede considerar como definitivo.

---

28 Julio C. Salas, *Etnografía de Venezuela (estados Mérida, Táchira, Trujillo), los aborígenes de la Cordillera de los Andes*, Mérida, ULA, 1956.

Así mismo Sanoja[29] y Wagner[30] atribuyen el sistema de riego al "patrón andino" de Wagner, es decir, a la zona fría; mientras que las crónicas y documentos españoles de los siglos XVI y XVII mencionan una gran habilidad para los trabajos de riego también en comunidades que estaban situadas en las zonas llamadas templadas por Wagner, y que deberían, por consiguiente, según su modelo, pertenecer al patrón sub-andino[31]. Los campesinos de esas zonas templadas poseen todavía hoy esa gran habilidad para construir canales de riego que ellos llaman "acequias", nombre que les pusieron los Conquistadores. Por ejemplo, en Lagunillas y en La Pedregosa.



Moján de cerámica sentado sobre Dúho, haciendo la ofrenda a los dioses. Procedencia: Timotes, estado Mérida. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 001.

---

29 Mario Sanoja e Iraida Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1974, pp. 183-190.

30 Erika Wagner, "Patrones culturales de los Andes venezolanos", *Acta Científica Venezolana*, Caracas, 1967, n.º 18 (vol. 1), 1976, pp. 5-8.

31 Los españoles se sorprendieron al descubrir la amplitud de esos trabajos de riego en las zonas de Lagunillas y de Acequias. Ver al respecto la obra de fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial de Venezuela, tomo II, libro 11, Descubrimiento de las Sierras Nevadas*, Ediciones de la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963.

Como los arqueólogos no han trabajado todavía en el estado Mérida en forma sistemática, esa puede ser la razón de estas pequeñas equivocaciones.

ESQUEMA DE WAGNER CORREGIDO POR LA OBSERVACIÓN ETNOGRÁFICA

Patrón	Características	Región	Zona ecológica	Fechas conocidas
Sub-andino	Maíz, cerámica pintada y compleja, ningún tipo de construcción de piedra.	Estado Trujillo	Zona templada	Entre 650 y1560
Andino	Tubérculos (también yuca) o maíz, construcción de muros y casas de piedras (en zonas frías), canales de riego (zona templada), alfarería simple sin pintura, y sobre todo utilitaria en zonas frías como en las templadas.	Estado Mérida	Zona: sea paramera, sea fría, sea templada	Entre 420 y 1558*

* Cambié la fecha de C14 que daba 1120 por la de 1558, fecha de llegada de los españoles a la región de Mérida donde encontraron todos esos elementos culturales cuya existencia menciona Wagner para el período de 420 a 1120.

SEGUNDA PARTE

LA INTERPRETACIÓN ETNOHISTÓRICA

CAPÍTULO I

CLASIFICACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS DATOS DE LOS PRECURSORES

Llamé precursores a tres historiadores andinos originarios de Mérida, quienes han tratado de hacer el estudio de los grupos indígenas de la Cordillera de los Andes. Son José Ignacio Lares, quien escribió a fines del siglo pasado, Julio C. Salas, al principio de nuestro siglo y Tulio Febres Cordero hacia los años cincuenta.

Hay que considerarlos como precursores ya que sus datos, recogidos con la metodología de su época, son a menudo caóticos y contradictorios, y raramente indican sus fuentes. Hasta cuando aseguran haber encontrado su información en el Archivo de Indias de Sevilla, por ejemplo, se contentan con esta referencia general; de modo que es difícil controlar esa clase de datos que revisaremos, sin embargo, pueden tener algún tipo de utilidad, y también ser posteriormente corregidos o completados.

José Ignacio Lares, en su opúsculo publicado por primera vez en 1883[32], desea sobre todo encontrar los orígenes de los aborígenes andinos venezolanos; orígenes que él busca entre los japoneses (a causa de los rasgos físicos de los indios) pero también entre los muiscas y los chibchas de Colombia, a causa de sus dialectos arahuacos; y los taínas de las Antillas, pero sin indicar la razón que él tiene para tal afirmación.

32 José Ignacio Lares. *Etnografía del estado Mérida*, Mérida, Universidad de Los Andes, Mérida, 1950.

Clasifica a las poblaciones andinas en dos grandes grupos: los timotes y los cuicas, como lo hicieron tras él muchos historiadores. Los límites territoriales de los timotes habrían sido: al norte los bobures y los motilones[33], al sur (principio de los llanos) los toboros, los caros y los ariamos de Táchira, quienes dependían según él de los chitareros; y, al oeste, la "nación de los cuicas", que poblaba el actual estado Trujillo[34]. Según dicho autor tales límites habrían sido señalados a los españoles por los mismos timotes y cuicas, y fueron utilizados luego también para establecer las divisiones políticas que tienen actualmente los estados Mérida y Trujillo.[35]

Coloca a los timotes en el estado Mérida, del modo siguiente:

33 El norte representaba para él en este caso el Lago de Maracaibo, el cual está situado, en el caso de Mérida, hacia el noroeste.

34 El cual está situado al norte de Mérida, pero al este en relación al Lago.

35 No indica las fuentes donde encontró estas informaciones.



CLASIFICACIÓN DE LOS INDIOS ANDINOS SEGÚN LARES
(Cuadro construido por mí basándome en los datos del autor)

Estado	**"Nación"**	**Subgrupos**	**Lugar de residencia**
Mérida	Timotes	Chama y mirripuyes, tiguinones y miguríes, quinaroes.	El Morro, Acequias y Lagunillas.
		Mijures, bailadores, mucutuyes, mocotos, mucuneches, tapanos, tricaguas, mocombos, montunes, jajíes.	?*
		Quiroraes e isnumbíes, canaguaes y guaques, tatuyes.	Pueblo Nuevo, Ejido, Mérida (ciudad).
		Tabayarares, escagueyes, mucurubaes, mucuchíes, quindoraes, guaraques.	?(37)
		Guaruníes.	Orillas del Chama, entre Estanques "y la selva" (?)
		Timotes.	Timotes.

* No indica sitio de habitación para esos grupos, tal vez porque los nombres de ellos se encuentran en la toponimia actual.

El autor no propone subgrupos para los cuicas, a quienes coloca en general "en el estado Trujillo".

Julio C. Salas, en sus obras: *Etnografía de Venezuela (estados Mérida, Trujillo y Táchira), Los aborígenes de la Cordillera de los Andes*[36] y *Tierra firme (Venezuela y Colombia), estudios sobre etnología e historia*[37], se preocupa también por los orígenes de esos indios y de su clasificación. Empieza a dividir a los andinos en cuatro grupos principales, a quienes denomina *chamas* o *mucus* para el estado Mérida, *timotes* y *cuicas* para el estado Trujillo, *motilones* para el estado Táchira y la zona del Lago de Maracaibo.

Recoge así ciertos términos utilizados por los cronistas, tales como cuicas, timotes, motilones y chamas, pero agrega una denominación, que prefiere al término chama; y que va a ser la última utilizada por él en el segundo libro (*Etnografía de Venezuela*): "mucu", cuyo empleo justifica diciendo que este radical era frecuente en las lenguas o dialectos de gran número de habitantes de la Cordillera[38]. Esa palabra sería según él de origen quechua (o quichua) y significaría "gente", mientras que para Lares y Febres significaría "lugar".[39]

A pesar de ese lapso lingüístico con los quechuas, el autor piensa que los mucus serían de filiación arahuaca y que habrían tenido una cultura muy similar a la de los timotes y a la de los cuicas de Trujillo; agrega que todos habrían tenido una multitud de lenguas, todas de la misma familia. Tiene sin embargo poca base para tales

---

36 Publicado por la Dirección de Cultura de la ULA, Mérida, 1956.

37 Publicado por la Facultad de Humanidades de la ULA, Mérida, 1971, (2.ª ed.), la primera se hizo en 1908.

38 Dicho radical se escribe también "muco", "moco" o "mocu", pues los españoles no habían podido distinguir claramente las vocales de esas sílabas de las cuales nos dice Salas que son pronunciadas "todavía de modo oscuro" por los actuales campesinos, cosa que pude observar también en mi propio trabajo de campo.

39 Me referí a esta discusión en mi obra *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, 2016.

aseveraciones y utiliza sobre todo la intuición para afirmar todo esto.

Pretende que ciertas “tribus” formaban verdaderas “naciones”, a causa de su gran número y de su dependencia central de una ciudad o pueblo. Cita como ejemplo a los mucuúnes de Lagunillas, cuya ciudad de Jamuen habría tenido “tantas casas como en Roma” según la relación del conquistador Rodríguez Suárez a la Audiencia de Santa Fe de Bogotá.

Establece finalmente para toda la Cordillera dos grandes grupos que denomina “familias”: los mucus-cuicas y los motilones.



Figura lítica, representa posiblemente a Ches, antiguo dios del páramo. Procedencia: Jajó, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 252.

CLASIFICACIÓN DE LOS INDIOS ANDINOS SEGÚN SALAS
(Cuadro construido por mí a partir de los datos del autor)

Familia	Grupo	Subgrupos	Zona
MUCUS-CUICAS	1. Mucus-chamas	Mucuchíes, mucurubaes, mucujunes, mucaquetaes, mucarias, mucusiríes, mucutucúas, mucumbaes, mucusquis, mucuunes, mucutíes, mucunoques, mucubaches, mucurandaes, tabayes, tateyes, jajíes, escagueyes, chichuyes, cucutes, guaques, ("y otros...") (Sic)	"toda la región regada por el río Chama"
	2. Mucus-timotes	Timotes, bomboyes, jajoes, esnijaques, chachopos, torondoyes, mucurujunes, mucubajíes, mucumbáes, mucuyupus, mucuarcés, quindoraes, miyoyes, chiribuyes, tafalles, mufiques, ariquites, ("etc.") (Sic)	"regiones de los ríos Motatán, Torondoy y Santo Domingo"
	3. Cuicas	Caraches, cuicas, siquisayes, monayes, burusayes, boconoes, tirandaes, betijoques, chechiques, chachúes, escuqueyes, tostoes, niquitaos, ("etc.") (Sic)	"estado Trujillo menos las zonas ocupadas por los timotes"

MOTILONES	1. Motilones	Motilones (?)	"selvas bañadas por los ríos Chama, Escalante, Zulia y Catatumbo, y margen del lago de Maracaibo"
	2. Quiriquires	Quiriquires (?)	*Idem*
	3. Giros o gira-haras o giraras o girabaras	Quinoes, quinaroes, muquinos, aricaguas, pagueyes, mocotoyes, canaguaes, chacandaes, suripeyes, isnumbíes o camucayes, curbatíes, guaraques, capabaros, mucurumaguas, mucurutúes, mucumíes, bumbunes, iscagueyes, mozabíes, tucutumpas, tirguacas, mucuchachis, mucutibaries, veguillas, bailadores, mucupajes u oreas (tribu de camucayes), capabaros, pregoneros, ("etc.")	"altos valles de Mérida hacia los llanos de Zamora y Apure, zona de los ríos Paguey, Canagua, Suripa, Caparo, límites con Colombia, y Colombia misma"
	4. Chiguaraes	Guiguiras (o guaruníes, guiguires, guaroríes [los españoles es-cribían los términos distintos en los doc-umentos, porque no distinguían siempre las vocales y sílabas de los indígenas])	-------------

En relación con los grupos que pertenecen a la familia de los motilones, Salas dice que eran "salvajes, belicosos, nómadas", que vivían sobre todo de la cacería y recolección, y que practicaban "una agricultura miserable". Esos grupos en efecto (por lo menos los motilones, quiriquires, güigüires y ciertos giros) fueron los únicos en rechazar la dominación española, razón por la cual *no pudieron ser encomendados*. Continuaron sus ataques a los españoles hasta finales del siglo XVIII y fueron finalmente destruidos o empujados hacia la selva (selva de Perijá), o a veces también transportados a las Antillas (por ejemplo los güigüires). Por esta razón el autor no indica los subgrupos que los constituían ya que no hubo a su respecto otra información que la de sus asaltos a las ciudades españolas y a las encomiendas.

Salas especifica que el grupo que él llama "giros" no debe ser confundido con los jiraharas de Barquisimeto, quienes constituían según él un grupo muy diferente. Es sorprendente que él clasifique también los giros entre los motilones ya que asegura, en su libro *Etnografía de Venezuela*, que era un grupo "muy belicoso", cuando en su otra obra, *Tierra firme* (es cierto que anterior a la primera) describe los maravillosos cultivos que tenían y sus dones para los trabajos de irrigación, especialmente en lo que concierne los aricaguas y los veguillas.

La distinción que él establece entre estos giros y los mucus de Mérida es también sorprendente ya que el argumento principal que él esgrime para designar este último grupo es la utilización del radical "mucu". Sin embargo este radical se consigue igualmente en los subgrupos giros, como se puede observar en el cuadro que construí utilizando sus datos. Afirma por fin que tales giros eran parientes de los betoyes de Colombia.

Salas critica fuertemente a Humboldt y Codazzi, por haber dicho que los indios de Mérida eran chibchas. Su argumento principal en contra es nuevamente de tipo lingüístico: dice que el radical "mucu" no existe en chibcha, mientras que en la zona de Mérida se pueden conseguir más de 200 nombres "... de etnias, pueblos, ríos y



otros cursos de agua, lomas, páramos, cerros, plantas, nombres de personas que comienzan con este radical".[40]

Así mismo, las combinaciones "cha, chi, che" serían también muy frecuentes según él en los dialectos mucus, así como "iche e icha", sílabas que habrían influenciado el español hablado hoy en Mérida.[41]

Serían los mucus quienes habrían dado su nombre al río Chama, y Salas piensa que este término de "chama" es idéntico al de "chimú", nombre de un pueblo anterior a los quechuas, y que se consiguen varios nombres toponímicos en las regiones quechua que tiene el mismo origen, tales como "chame", "chamaya" , la Provincia de Chamaca en el Ecuador, "chamas" y "chamacón" en el Darien, "chama" y "chamal" en México (?), lo que lo lleva a la conclusión siguiente, absurda: "... con lo cual nadie puede dudar que el nombre indio mucu chama pertenece a las lenguas aruacas" (?).[42]

Otra prueba para él del origen arahuaco de los mucus residiría en la frecuencia que existe, en la toponimia dejada por ellos, de las sílabas "ay" y "uey" que también se encuentran en la toponimia de los taínas de las Antillas Mayores así como en Brasil; es decir, "... en todas partes donde existieron tribus indias de origen aruaco".[43]

Salas, Lares y Febres vivieron en una época (fines del siglo XIX y principios del XX) cuando era todavía posible conseguir informantes en lengua indígena en la región andina, particularmente en el estado Mérida. Se contentaron infelizmente con elaborar solo una lista de vocablos, los cuales fueron recogidos de modo arbitrario y con el deseo principal de demostrar la filiación lingüística que cada uno de ellos pronaba para esos indígenas, origen prequechua

40 Al respecto se puede consultar la larga lista que da en su obra: *Etnografía de Venezuela..., op. cit.*, p. 20.

41 Por ejemplo en las palabras "miche", "piche", "pichero", "pichoso", "suche", "pichirre", "cuchi-cuchi", etcétera.

42 J. Salas, *Etnografía de Venezuela..., op. cit.*, p. 27.

43 *Ibidem*.

y arahuaco en el caso de Salas, muisca y chibcha en el de Lares, pre-quechua y chibcha en el caso de Febres.

Hoy ya no nos quedan informantes en lenguas indígenas, los últimos han muerto en la década que precedió mi trabajo de campo[44] (por ejemplo en Pueblo Viejo de Lagunillas).

La obra de Tulio Febres Cordero, *Clave histórica de Mérida* o *Décadas de la historia de Mérida,* fue publicada en 1960[45] y fue citada ya por mí, abundantemente, en mi primer libro (*La cultura campesina en los Andes venezolanos*).

El primer tomo de sus *Décadas*, que trata de los grupos indígenas andinos que ocupaban la Cordillera a la llegada de los españoles, se intitula *Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos*, con un subtítulo *De los derechos que tiene Mérida sobre el Lago de Maracaibo,* con lo cual se ve que el autor está interesado

44 Es posible sin embargo que encontremos algún día unas pequeñas comunidades de lengua indígena en cerros todavía poco conocidos. Campesinos de la zona de San José de Acequias, por ejemplo, mencionan a veces que se habla todavía "indio" en algunos caseríos del sur de la Cordillera, en las zonas de Mucutuy y Chocantá, adonde no he podido dirigirme todavía, por la dificultad de acceso que tienen tales caseríos.

45 Tulio Febres Cordero, *Décadas de la historia de Mérida,* tomo I, Caracas, editorial Antares, 1960. (Este libro citado posee dos denominaciones, *Décadas de la historia de Mérida* y *Clave histórica de Mérida*. En este sentido, la autora señala que la edición de Antares fue realizada en Caracas bajo el título *Décadas de la historia de Mérida* en 1960, sin embargo, nuestra investigación indica que la misma fue llevada a cabo en Bogotá, bajo la denominación de *Clave histórica de Mérida* durante el mismo año. Hemos decidido unificar las referencias y respetar la de la autora, ya que así se encuentra en la primera edición de este libro, publicado en 1985 por la ULA, pero realizamos la aclaratoria en función de facilitar la ubicación de la información) (N. del E.).

sobre todo en mostrar el derecho que tiene el estado de Mérida, por su historia, a poseer una salida sobre dicho Lago.[46]

Lo mismo que Salas y Lares, Febres da pocos detalles exactos sobre sus fuentes, aunque las nombra a menudo, habiendo sido las mismas, según él, los archivos de Mérida, Trujillo y Sevilla, así como las crónicas. En el tomo arriba nombrado indica una enorme lista de tribus indígenas, que él ha tratado de ordenar por zonas, pero sin lograrlo. No llegó tampoco a hacer una clasificación de esos indígenas como lo intentó Salas, aunque parece adoptar la división general de cuicas para el estado Trujillo y timotes para el estado Mérida, al revés de Lares. Comenta en efecto[47] cómo Juan de Maldonado, después de ensanchar la Provincia de Mérida con las tierras de los timotes (a quienes ya había descubierto Rodríguez Suárez), desafió al capitán Francisco Ruiz, el cual venía del Tocuyo a conquistar también las tierras de los "cuicas" y que luego ambos se entendieron de tal modo que Ruiz se quedó con "la provincia de los cuicas", y Maldonado con "la de los timotes", lo que provoca la reflexión siguiente de Febres: "De este hecho histórico se originó la línea divisoria entre Venezuela y el Nuevo Reino de Granada, o sea entre Trujillo y Mérida, por esa parte, que es todavía hoy la raya

46 La Provincia de Mérida, que perteneció al Virreinato de Nueva Granada durante los dos primeros siglos de la Colonia española comprendía también a Maracaibo y a su Lago, y especialmente a la ciudad de Gibraltar que era entonces una ciudad rica y con fama ya que los corsarios y piratas la asaltaron varias veces. Maracaibo y Mérida pertenecieron más tarde a una misma provincia cuyo centro administrativo se encontró a veces en Mérida, a veces en Maracaibo. Pasaron al mismo tiempo a ser parte en 1777 de la Capitanía General de Venezuela.

47 Tulio Febres Cordero. "Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos", *Década de la historia de Mérida*, tomo I, Caracas, editorial Antares, 1960, p. 81.

entre los dos Estados...”[48]. La base de Febres sería “el texto de fray Pedro Simón”, según el mismo autor.

En cuanto a los grupos indígenas que ocupaban la Cordillera a la llegada de los españoles, Febres opina que constaban de:

1. Los caquetíos y jiraharas, que ocupaban grandes partes de Mérida y Táchira. Esos pueblos habrían llegado en grandes oleadas migratorias desde los Andes de Pasto, en la parte superior de la gran hoya amazónica, y hablarían “... una lengua procedente del tupi u otro idioma amazónico”.[49]

La razón de su migración habría sido o bien las guerras de conquista de los caras, bajo la dinastía de los scyris (¿en el siglo X de nuestra era?) o bien ciertas grandes catástrofes, de las cuales dice que los españoles vieron algunas, tales como la erupción del volcán de Cartago en el Nuevo Reino de Granada en 1595, o el terremoto del 3 de febrero de 1910 en los Andes venezolanos, “... que partió un cerro como si fuera un melón y lo arrojó a la mitad del valle de Bailadores, que reventó a su vez, pasados seis meses, causando grandísimos estragos”.[50]

Según este autor, las voces “ari, barí, guari, saritari y yari”, que se encuentran “... dondequiera que se fundaron los caquetíos y jiraharas, así en los llanos como en las serranías” provendrían “... de la primitiva voz quichua huari”[51], y que esa invasión puede muy bien llamarse “quichua-guaraní”[52].

Así que Febres, lo mismo que Salas, busca también un origen prequechua a ciertas poblaciones indígenas de los Andes de Venezuela, basándose además en la tradición incásica según la cual

48 *Ibidem.*

49 *Ibid.*, p. 6.

50 *Ibid.*, pp. 7-8.

51 *Ibid.*, p. 8.

52 *Ibid.*, p. 9.



"... una sola raza de indios poblaba todos los Andes en tiempos remotos".[53]

2. Además había también en la Cordillera "un contingente chibcha". Asimismo Febres se apoya sobre Codazzi para esta afirmación "... pues asegura que comparando los indios de Mérida y Trujillo con los de Tunja, halló sus facciones tan semejantes que no se advertía diferencia alguna"[54]. Hace notar sin embargo que ese contingente chibcha de Colombia y Venezuela sería también de origen quichua-guaraní. Se ayuda con Vergara V. y con Humboldt para la argumentación. Cita a Humboldt:

> En México la corriente de los pueblos montañeses verificóse de norte a sur, mientras en la América meridional, en la teocracia de los Incas, el movimiento civilizador se realizó en todas direcciones. Desde la meseta del Cuzco se propagó casi al mismo tiempo hacia los Andes de Quito, los bosques del alto Marañón y las Cordilleras de Chile.[55]

Sin embargo vimos anteriormente que, según los arqueólogos, esta zona de la Cordillera andina de Colombia y Venezuela pertenece al "Área Intermediaria"[56], cuya cultura remonta a unos 3.000 años

---

53 Dice Salas haber obtenido esta información "de Vergara", sin más detalles.

54 Tulio Febres, *op. cit.*., p. 9.

55 *Ibidem*, p. 9.

56 Según: Gallagher (1964); Gordon Willey (1959), "The Intermediate area of Nuclear America: its prehistoric relationships to Middle America and Peru", *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, 1, 184-191; y también Irving Rouse y José María Cruxent (1965), *Arqueología venezolana*, Caracas: Ediciones Vega; o según Gerardo Reichel-Dolmatoff (1965), *Excavaciones arqueólogicas en Puerto Hormiga: (Departamento de Bolívar)*, vol. 2, Universidad de los Andes, 1965; y Erika Wagner (1972), "Prehistoria

antes de Cristo, y sería responsable del proceso inicial de la civilización andina del sur, aunque no llegó al mismo desarrollo que esta última. Si los datos arqueológicos son ciertos, habría habido una migración de norte a sur también en la Cordillera de los Andes, y no sur a norte como lo sugiere Febres.



Placa lítica alada, elaborada en serpentina. Procedencia: Betijoque, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 540.

de los Andes Venezolanos". Caracas: *Acta Científica Venezolana,* n.º 23.

CAPÍTULO II

ALGUNOS DATOS DEMOGRÁFICOS ACERCA DE LAS POBLACIONES ANDINAS AUTÓCTONAS

Según Julio C. Salas se puede calcular en unos 200.000 habitantes la población de la "Provincia de las Sierras Nevadas", pero incluyendo el piedemonte de ambos lados, y sin tomar en cuenta las pérdidas sufridas por ciertos grupos como fue el caso por ejemplo de los bobures (márgenes de la parte sureste del Lago de Maracaibo).

Salas pretende basar su cálculo en los "repartimientos de las tribus pacíficas", repartimientos que se deben a Andrés Díaz Venero de Leiva y fueron hechos en 1564. Venero era entonces presidente de la Real Audiencia de Santa Fe. Salas no incluye por consiguiente en esa cifra a los grupos que él denomina "tribus indómitas", es decir, los quiriquires, los güigüires, los motilones y los bailadores[57], y tampoco otros grupos tales como los mucuchíes, los mucurubaes y los jajíes "... porque espantados por el ruido de la Conquista, erraban en los páramos y selvas sin someterse".[58]

Venero de Leiva señala para *1564* que había 6.151 casas de indios en las encomiendas del territorio que hoy conocemos como estado Mérida[59]. Si multiplicamos esta cifra por 5 (promedio supuesto de habitantes por casa) nos da unos 30.755 indígenas encomendados.

57 El pueblo de los Bailadores recibió ese extraño nombre a causa de la extraña forma de moverse que tenían esos indios cuando peleaban.

58 Julio C. Salas. *Etnografía..., op. cit., p. 4.*

59 Venero de Leiva visitó Mérida en 1564, es decir, seis años después de la Conquista de la Sierra Nevada y del primer repartimiento de tierras.

Había muchos grupos que no lo eran todavía a causa de sus constantes rebeliones, o porque habían preferido el amparo de los páramos y selvas. Salas no explica cómo pasó de esta cifra de 30.755 a la de 200.000 que indica al principio para toda la provincia.

En esa repartición definitiva de tierras hecha por Venero el 30 de marzo de 1564 (ocho años después de la conquista de las Sierras Nevadas), repartición que él hizo a fin de "corregir" la mala repartición hecha anteriormente por los españoles, utiliza la cifra de 43 encomenderos[60]. A un tal Pedro Bravo de Molina, por ejemplo, le dio 230 casas de indios, lo que significa aproximadamente unos 1.150 individuos. Si multiplicamos nuevamente 230 por 5, y si consideramos que había para la época 43 encomenderos en la provincia y formulando la hipótesis de que tuviesen todos la misma cantidad de encomendados, esto nos daría la cifra de 39.450, cifra muy optimista puesto que es dudoso que todos los encomenderos tuviesen tantos indios como Pedro Bravo, que era "teniente Gobernador y Primera Autoridad"; además, Venero da él mismo un total de 6.151 casas, y ya sacamos el número de habitantes que tendrían estas.

Si creemos a Pedro de Aguado, los indios de la Provincia de Mérida habrían tenido dos ciudades principales a la llegada de los españoles: una llamada *Macaria* (que los españoles denominaron luego "Valle de la Paz", y después "Acequias"), la otra llamada "*Zamu*" por los indígenas y rebautizada "Lagunillas" por los españoles. Al lado de Zamu, o siendo parte de ella, había otro pueblo con numerosas casas y cuyo nombre era "Jamuen". No está claro en el texto de Aguado si Zamu y Jamuen formaban una misma ciudad, con distintos barrios. A veces habla en efecto de esa ciudad como "Zamu" y otras veces como "Jamuen". Por fin el cronista agrega que los españoles "llamaron a ese pueblo Lagunillas, aunque cada barrio o población tenía su nombre diferente", lo que nos hace pensar

---

Sus cartas al rey de España se encuentran en el Archivo de Indias de Sevilla en el legajo n.° 188 de la sección Santa Fe.

60 Ver en el Anexo la lista de los encomenderos.

que Zamu era una ciudad subdividida tal vez en varios barrios, Aguado mismo nombra los de *Jamuen* y *Casés*, lo mismo que fray Pedro Simón, y Salas agrega los nombres de *Quinaroes* y *Mucuúnes*.

Fue en ese sitio donde los españoles encontraron la primera gran concentración de población de la Sierra Nevada, y Pedro de Aguado se complace visiblemente en describirla largamente[61]. También fray Pedro Simón menciona una carta de Rodríguez Suárez del día 14 de octubre de 1558 dirigida a Pamplona, en la cual el conquistador de los Andes habría descrito "... la cantidad innumerable de gente que ahí había, y que vivían en tantos edificios como en Roma y que habían visto en el reino"[62]; "salvo, comenta Pedro Simón, que no serían tales porque todos eran bohíos de paja".[63]

A causa de ese gran número de indios reunidos en aquel sitio pidió Rodríguez Suárez que le mandaran treinta o cuarenta soldados de Pamplona, "pues sería menester para la pacificación de tanta gente"[64], lo que provoca el testimonio personal de fray Pedro Simón, que escribe:

> ... y cierto en los rastros que yo vi cuando pasé por estas tierras, me parece aún corta esta relación pues se da bien a entender ser así de ver que, con ser tierras muy dobladas todas y de cuestas tan encrespadas e inaccesibles que parece ser imposible poder subir a ellas hombres, aún gateando, están todas labradas y hechas poyos a trechos, donde sembraban sus raíces y mayz para

61 Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial..., op. cit.*, pp. 401-404.

62 Fray Pedro Simón, *Noticias historiales de Venezuela*, publicación de la Academia Nacional de la Historia, n.° 66, Caracas, 1963, p. 239.

63 *Ibidem.*

64 *Ibid.*, p. 240.

su sustento, porque la muchedumbre de la gente no dejaba que holgase un palmo de tierra aunque fuese de muy fríos páramos.[65]

En esta descripción de Pedro Simón, quien visitó personalmente la región, encontramos un dato diferente del dato que da la arqueóloga Erika Wagner; según el cronista, en efecto, los páramos más fríos estaban habitados y cultivados, mientras que Wagner piensa que servían solo de paso y de zona ritualística.

También Vásquez de Espinoza escribe en 1579[66]: "... las aldeas escalonadas en las riberas del Chama concentraban 50.000 indígenas y el número de indios tributarios ascendía a 100.000 en toda la comarca".

Como vemos, los datos históricos encontrados hasta ahora no son suficientes para dar una cifra definitiva acerca de la población andina en el tiempo de la Conquista. Es pues muy subjetivamente que opino que Salas tiene tal vez razón cuando adelanta la cifra de 200.000 personas para esta región. Cuando se hayan consultado todos los archivos de la época y se hayan conseguido todos los datos de la administración española con respecto a la Provincia de Mérida, se podrá evaluar su población indígena con más exactitud; aunque, es dudoso que podamos saber algún día la cantidad de indígenas exterminados, dentro de los grupos que no se sometieron y de los otros que fueron expulsados de la región hacia zonas más marginadas (como la Sierra de Perijá, por ejemplo), o los que murieron en epidemias causadas por enfermedades hasta entonces desconocidas en América y traídas por los españoles.

65 *Ibidem*. Los "poyos" correspondían a "los andenes" de Perú, o sea, terrazas agrícolas.

66 A. Vásquez de Espinoza, "Relación y descripción de la ciudad de Trujillo, 1579" *Boletín del Archivo General de la Nación,* n.° 108, Caracas (s. f.).





Gemelos Sol y Luna, Chu (Zue) y Jama Shía, quienes están en la mayoría de la mitología latinoamericana. Procedencia: Jajó, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 035.

CAPÍTULO III

REVISIÓN DE DATOS DE CRÓNICAS Y ARCHIVOS

Existe muy poca información conocida acerca de esas sociedades andinas, pues los españoles, quienes se habían entusiasmado mucho al principio con el descubrimiento de la Provincia de Las Sierras Nevadas, no encontraron en ella el oro que habían esperado encontrar; y las minas de plata y de cobre eran escasas; de modo que para España esa región, lo mismo que la Provincia de Venezuela, fue considerada siempre como una colonia pobre y sin importancia.

> El provecho que en esta tierra tienen muy los españoles [escribe fray Pedro de Aguado] es unas pobres minas de oro, donde tienen una miserable pasadía con el ganado que crían que vale barato y con el pan de trigo que cogen... Hanse dado a buscar minas de plata y han hallado algún rastro de ellas; pero como los metales que se sacan corresponden con mucho trabajo y poco provecho hales salido en vano todo lo que en buscarlas y descubrirlas han gastado.[67]

Por esta razón también hubo pocas crónicas consagradas a la región, y los historiadores en general tampoco han mostrado mucho interés en su estudio (por lo menos hasta una época reciente).

---

67 Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial de Venezuela*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, T. II, libro undécimo: *Descubrimiento de las Sierras Nevadas*, 1963, p. 454.



La ciudad de Mérida fue fundada en 1558, pero esta fundación tuvo una serie de dificultades y problemas: el rey de España había emitido recientemente un decreto que prohibía la fundación de nuevas ciudades en América. Sin embargo, cierto capitán llamado Juan Rodríguez Juárez (que se escribirá más tarde Suárez), y rival del capitán Juan de Maldonado, se fue de Pamplona (Nuevo Reino de Granada) para dirigirse con un grupito de soldados hacia cierta Sierra Nevada de la cual hablaban mucho los indígenas. Durante el viaje destruyeron él y sus compañeros todas las aldeas indias que encontraron, quemándolas y exterminando a sus habitantes.[68]

Los indios se defendieron valientemente o se dejaron quemar vivos en sus "bohíos" para no caer en manos de los españoles, pues Aguado cuenta que ellos creían que estos eran "monstruos de la naturaleza" a causa de su asociación íntima con el caballo.[69]

Con el fin de mantener esa fama, Rodríguez ordenaba a sus soldados quemar sistemáticamente los cadáveres de los caballos muertos durante las batallas, para que los indios no pudiesen encontrarlos y que siguiesen pensando que dichos caballos eran seres sobrenaturales.[70]

Precedidos de tal tremenda fama, los españoles llegaron finalmente, después de pasar por una sabana donde vivían unos indios a quienes ellos nombraron "indios sabaneros", a una ciudad de la cual Aguado dice que los indígenas la llamaban *Zamu*[71]. Dicha ciudad causó aparentemente la admiración de los españoles por su disposición en barrios, su numerosa población, sus árboles frutales, sus jardines y los ricos adornos de sus individuos. Estos llevaban capas de algodón, grandes adornos de plumas de colores y collares

68 Por esta razón el pueblo de Estanques, por ejemplo, fue llamado durante largo tiempo "Pueblo quemado" según Aguado, *Recopilación historial..., op. cit.*, p. 397.

69 *Ibidem*, p. 401.

70 *Ibid.*, p. 386.

71 *Ibid.*, p. 402.

hechos de perlas blancas y verdes, o de hueso, lo que les daba gran prestancia según Aguado. No se conmovieron con la llegada de los extranjeros, lo que gustó también a Rodríguez Juárez, que pensó entonces fundar allí una ciudad y les dio a sus soldados la orden de respetar a esa población.

Aguado hace la reflexión posterior de que esos indios eran respetados por todos los demás habitantes de la Sierra Nevada a causa de un lago o laguna que producía en su fondo una sustancia muy apreciada por los indios, quienes la llamaban "urao", y la utilizaban como moneda de intercambio[72]. También les hacía lugar de sal y ellos la mezclaban además con el tabaco para producir una especie de melaza dura que ellos "comían" con gran satisfacción[73]. Según él, todos los demás grupos indígenas dependerían de Zamu a causa de dicho comercio del urao[74] del cual tenían ellos el monopolio.[75]

También los españoles iban a utilizar más tarde dicha substancia para engordar sus caballos, pero no se les daba en grandes cantidades porque "... si lo hacen a ello aflojan mucho y pierden parte del brío los caballos a quien de ordinario se acostumbra dar". El "urao"

72 Aguado escribe "xurao", p. 403 de su obra citada, y fray Pedro Simón dice que los españoles llamaron luego dicha substancia "reinoso". cap. XVI, p. 238 de su obra.

73 Se trata del todavía utilizado "chimó".

74 Fray Pedro de Aguado, *op. cit.*, pp. 403-404.

75 En un trabajo reciente y todavía inédito acerca del Orinoco en los siglos XVI, XVII y XVIII; Philippe Mitrani demuestra que muchos grupos indígenas del territorio venezolano se encontraban anualmente en ciertas playas del Orinoco convertidas en mercado, donde se utilizaba una lengua común para el trueque. Entre los productos que se intercambiaban, menciona Mitrani el "urao" que traían ciertos indígenas quienes venían "del oeste", pero que él no había podido ubicar. Información que recibí del mismo Mitrani en el seminario de madame Simone Dreyfus: *Etnología de América del Sur*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1979.

servía además de jabón, pero luego se dieron cuenta los españoles que la ropa lavada así se pudría.[76]

Rodríguez Juárez se instaló por consiguiente en ese sitio, pero sus soldados, demasiado mal acostumbrados, maltrataron en tal forma a los habitantes que se hicieron odiar por ellos, y los indios abandonaron el lugar con sus familias. Ya no fue posible hacerlos volver, sobre todo que los españoles no disponían de ningún intérprete para conversar con ellos.

Rodríguez se fue entonces un poco más arriba, hacia la extremidad de Lagunillas "yendo hacia la Sierra Nevada", y fundó en aquel sitio su ciudad, dándole el nombre de Mérida en recuerdo de su propia ciudad natal en España. Sin embargo, los indios bajaron de los cerros para atacarlos y Rodríguez mandó a unos soldados a Pamplona a fin de traer refuerzos armados[77]. Mudó otra vez la ciudad más arriba, a la punta de una meseta, al sitio que iba a ser llamado "La Ranchería Vieja" durante la Colonia, y después "La Punta" o "La Parroquia" como es el caso todavía hoy.

Fray Pedro Simón escribe con respecto a esa fundación:

> ... viendo la infinidad de indios de buena masa que habitaban todas aquellas provincias determinó fundar allí un pueblo de españoles, si bien no llevaba para esto licencia. Pero, en efecto, lo puso por obra en el mismo sitio en que estaban ranchados, que es el primero de la lengua de aquella tierra por donde iban entrando y buenísimo para el intento por ser una mesa alta, limpia, de lindas aguas, vista, aires y temple. Señalole cuadras y solares, que repartió entre todos y púsole por nombre la ciudad de Mérida, a imitación de la otra en España, de donde dijimos era él natural. Fue esto a los principios de octubre del mismo año de mil y quinientos y cincuenta y ocho.[78]

---

76 Fray Pedro de Aguado, *op. cit.*, p. 403.

77 Fray Pedro de Aguado, *op. cit.*, cap. VII, p. 405.

78 Fray Pedro Simón, *Noticias historiales...*, cap. XVI, p. 238.

Mientras esperaba los refuerzos pedidos a Pamplona, Rodríguez siguió explorando la región y encontró bajando hacia el Lago de Maracaibo un pueblo que Aguado llama "el pueblo de Chama", cuyos habitantes habían huido. Permaneció en ese sitio durante varios días y se entusiasmó, pues consiguió en el lugar unos rastros de oro y sal.[79]

Sin embargo, al recibir en Nueva Granada la noticia de que Rodríguez había fundado una nueva ciudad sin permiso de la Audiencia de Santa Fe, el capitán Juan de Maldonado consiguió de dicha Audiencia el permiso para ponerlo preso, lo que hizo[80], mandándolo bajo arresto a Santa Fe.

Maldonado permaneció en la Sierra Nevada, sin embargo, y mientras visitaba la Cordillera hacia el sur, descubriendo el valle de los indios aricaguas, su comendador Martín López cambió nuevamente la ciudad del sitio donde la había instalado por segunda vez Rodríguez, y la llevó más arriba, en plena meseta, y a orillas del río Chama.

No sabemos el origen de esta denominación de "Chama" utilizada por Aguado: ¿era ese el nombre de los indios que ahí vivían? ¿O Aguado les puso ese nombre a causa de su situación a orillas del río Chama? ¿Recibieron los españoles el nombre de este río de los mismos indígenas? Surgen estas y muchas otras preguntas…

El hecho es que Maldonado, al regresar de su expedición a la zona de los Aricaguas, aceptó la mudanza de la ciudad y la rebautizó, poniéndole esta vez el nombre de "Santiago de los Caballeros", razón por la cual esta ciudad lleva hoy todavía el nombre completo de "Santiago de los Caballeros de Mérida", recordando así a sus dos fundadores enemigos. Y fue así como Mérida fue fundada tres veces

---

79 Fray Pedro de Aguado, *op. cit., pp.* 411-412.

80 Ver al respecto, en el Anexo, la relación acerca de la justificación del viaje de Maldonado escrita por los oficiales del Nuevo Reino de Granada, Archivo de Indias, Sevilla, sección Santa Fe, Legajo 188, 25 de octubre de 1559 (Copia).

en el mismo año, en Lagunillas, en La Punta y en la meseta donde por fin permaneció.[81]

Sin embargo no pudo ser reconocida como "ciudad" por la Audiencia de Santa Fe, a pesar de las amistades que allí poseía Maldonado, por la prohibición de fundación de nuevas ciudades que había hecho el rey; conservó por consiguiente durante mucho tiempo la denominación de "villa", y lo mismo sucedió con otras ciudades de la Sierra Nevada, como es el caso de "la villa de San Cristóbal" y la "villa de Espíritu Santo de la Grita".[82]

Mérida iba a obtener definitivamente su rango de "ciudad" en 1622, un año antes de que Pedro Simón escribiera sus *Noticias historiales*, y 64 años después de su fundación, cuando el rey de España nombró a cierto Juan Pacheco Maldonado gobernador de Mérida por ocho años, en reconocimiento de sus servicios. Así fue como esa ciudad dejó de ser un simple "corregimiento de indios".[83]

Durante cuatro siglos hubo muy pocas variaciones en la forma y en la extensión de esta muy pequeña ciudad, apartada en la Cordillera, donde vivían sobre todo algunas familias de hacendados, algunas comunidades religiosas y los artesanos necesarios para esta comunidad.

Entre 1560 y 1700 especialmente, Mérida desarrolló solamente siete manzanas, alrededor de la Plaza Mayor; creció luego muy lentamente, hacia el este, es decir, hacia Milla, en la parte alta de la meseta, y en 1812 fue destruida por un terremoto. En 1831 logra tener

---

81 Fray Pedro Simón indica que Maldonado fundó finalmente la ciudad cinco o seis leguas al norte de La Punta, cuando se trata en realidad del este. Según el mismo cronista, el valle de Mérida se encontraría "... a sesenta y dos grados y dos minutos de longitud del meridiano de Toledo, y seis de latitud hacia el norte", entre los dos ríos que él llama Albarregas y Chenca, siendo para nosotros algo sorprendente este último nombre, ya que se ha conocido dicho río con el distintivo de Chama.

82 San Cristóbal y La Grita pertenecen hoy al estado Táchira.

83 Fray Pedro Simón, *Noticias historiales...*, *op. cit.*, cap. XXVIII, p. 254.

4.294 habitantes, situación que prácticamente se prolongó durante todo el resto del siglo XIX:

> El crecimiento de la ciudad es más bien lento [escribe Lionel Pedrique[84]], creció casi por inercia, como casi todas las ciudades venezolanas dominadas por las relaciones sociales y económicas del campo y que se encontraban al mismo tiempo fuera del espacio social y geográfico del poder político, ya que éste tenía su sede en las ciudades del centro del país.

Es solamente a partir de 1950 que la ciudad empieza, aunque todavía muy tímidamente, a cambiar su fisionomía (ver al respecto los dibujos copiados del *Plan de desarrollo integral de Mérida* por Lionel Pedrique y que reproduzco igualmente aquí). El primer motor de tal cambio habrá sido el café, para cuyo mercado Mérida constituía una ciudad de paso. El café se llevaba sobre todo a la zona de Maracaibo, la cual se encontraba entonces en pleno desarrollo a causa de la explotación del petróleo. El segundo motor del crecimiento de Mérida, a partir de 1960 y sobre todo a partir de 1970, fue el mismo que también iba a transformar brutalmente varias ciudades venezolanas: la gran participación de Venezuela en el mercado mundial, la explosión demográfica de las ciudades, la emigración rural. Esto provocó que la ciudad de Mérida, que ya poseía una minúscula universidad, recibiera de repente el impacto de una numerosa población de estudiantes llegados de todas partes del país, lo que hizo que la universidad pasara de 5.000 estudiantes en 1968 a más de 30.000 en 1979.

A partir de 1970, y en estrecha relación con este fenómeno, se produjo un verdadero "estallido" de la forma urbana y empezaron a extenderse de todos lados las fronteras de la ciudad. A partir de 1975 empezó también a crecer verticalmente, y se extendió hacia el oeste

84 Lionel Pedrique, *Desarrollo urbano reciente de Mérida*, tesis de ascenso [Mimeo], Mérida, Departamento de Antropología y Sociología, Facultad de Historia, Universidad de Los Andes, Mérida, 1977, p. 46.

principalmente, en sentido contrario a su desarrollo anterior, y regresando así, muy curiosamente como lo hace observar Pedrique, hacia la zona donde había sido fundada por primera vez en 1558 por Rodríguez Juárez: hacia La Punta (llamada también La Parroquia) y hacia Lagunillas.

En 1976 llegó a la parte baja del valle de La Pedregosa con una primera "urbanización".

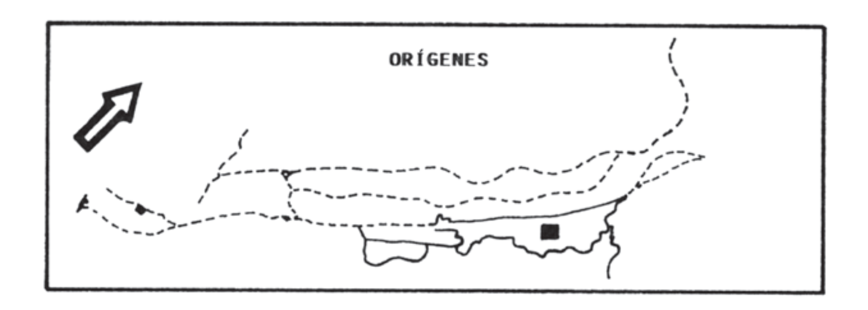
Es importante hablar del desarrollo muy tardío de la ciudad de Mérida, el cual, agregado a la dificultad de comunicación que con ella había durante la Colonia y hasta el siglo XX, ayuda a comprender cómo pudieron las comunidades rurales permanecer aisladas y conservar muchas de sus tradiciones pasadas hasta muy recientemente y, para algunas, hasta hoy.

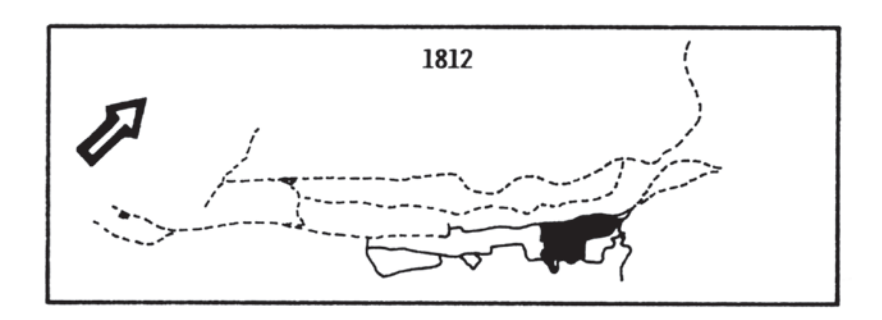


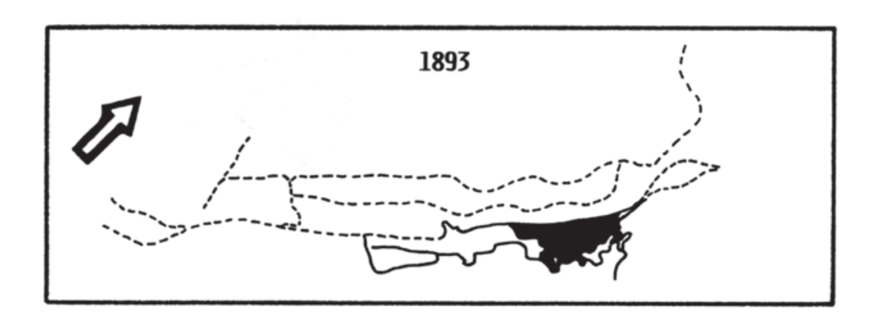
Jama Shía-Arco Iris-Gran Culebra Mítica-Madre de las Aguas-Arca. Procedencia: Sucumbas, estado Mérida. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 010.



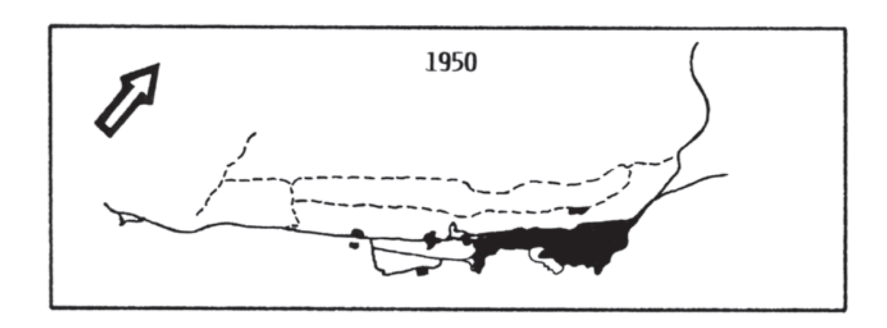
EVOLUCIÓN DE LA FORMA URBANA

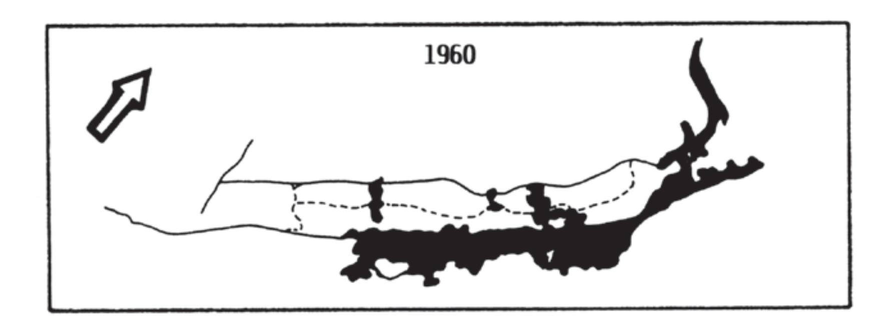


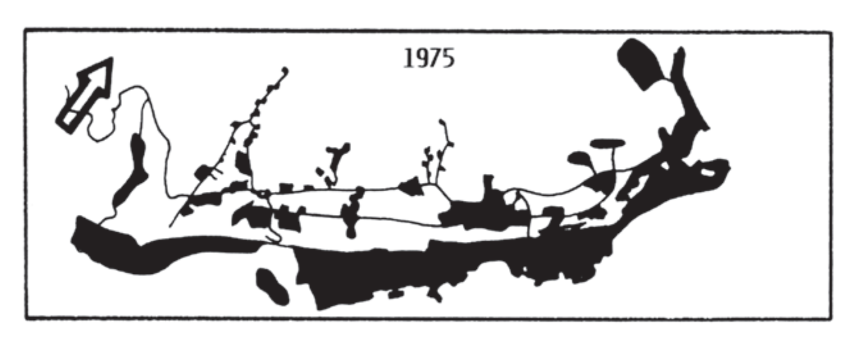












Tomado de: *Plan de desarrollo integral de Mérida.*



Ranita lítica, símbolo de la fertilidad dada por la piedra para sembrar la tierra. Procedencia: Timotes, estado Mérida. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 466.

CAPÍTULO IV

ENSAYO DE CLASIFICACIÓN DE LOS GRUPOS ANDINOS SEDENTARIOS DEL SIGLO XVI, Y ARBITRARIEDAD DE LA DENOMINACIÓN TIMOTO-CUICA

Ni Pedro de Aguado ni Juan de Castellanos se preocuparon por hacer una clasificación de los indios andinos como lo pretenden Febres, Lares y Salas así como varios historiadores que dicen apoyarse en los cronistas para hablar de timotes y de cuicas, o de "timoto-cuicas".

Fray Pedro de Aguado se excusa de no darles nombres propios porque la cantidad de naturales que vivían en los márgenes del río Chama era demasiado grande y por eso cada español los nombraba en su tierra *como quería*: "Los naturales que en sus riberas están poblados como son muchos cada cual lo llama en su tierra como quiere, y por esta causa no se pone aquí nombre propio".[85]

Sin embargo se contradice en parte en el capítulo 13 (p. 441) cuando parece decir que Santiago de los Caballeros se fundó en la provincia "de los cuycas".

Dos de los cronistas, Aguado para las regiones de Mérida y Trujillo[86] y Castellanos para la sola región de Trujillo[87], nombran *ciertos* grupos; Aguado nombra en particular el centro Zamu, así como uno de sus barrios, Jamuen; menciona también el pueblo de

---

85 Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial..., op. cit.*, T. II, p. 397.

86 *Ibidem,* Libro 11, *Descubrimiento de las Sierras Nevadas*.

87 Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias,* Canto tercero, Ed. de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962.

"Chama" el de "Macaria" de los indios acequias, el de Mucuchíes, el de Timotes.

Así mismo Castellanos habla para Trujillo de los caraches, de los boconó, de los cuica, del pueblo de Escuque; cada uno de esos grupos indígenas habría llevado, si creemos en el texto de Castellanos[88], el nombre de su cacique o "principal". De modo que Carache, Boconó, Cuica, Escuque habrían sido, según esto, los jefes de dichos grupos. ¿Habrían pasado los españoles el nombre del jefe a todo un grupo? ¿O habrían llamado a cada jefe por el nombre del grupo dirigido por él? ¿De dónde sacaron esos nombres los españoles? ¿Quiénes se los indicaban? No existe ninguna explicación en relación con esas preguntas que hoy nos hacemos.

Solo fray Pedro Simón, que recoge tardíamente el texto de Aguado para ampliarlo, divide a los indios de *Trujillo* en dos "parcialidades" a la cuales llama timotes una y la otra cuicos; él hace sin embargo la reflexión de que los timotes dependían de Mérida[89]. Sobre este dato confuso y tardío[90] se apoya tal vez Lares al lanzar su clasificación de timotes y cuicas.

La generalización del nombre cuica se debió probablemente al hecho de que los cuicas fueron el primer grupo andino encontrado por los españoles cuando entraron a Trujillo, entrada que se realizó independientemente de la entrada a Mérida. Los españoles penetraron en los Andes, en efecto, por tres rutas diferentes: conquistaron a Mérida a partir de Pamplona, Colombia, y conquistaron a Trujillo partiendo de Coro y El Tocuyo, Venezuela (ver el mapa que hice para representar esas tres entradas, p. 80).

En cuanto a la *generalización del nombre de timotes*, no tiene *ninguna base*. Los documentos que consultamos en el Archivo de

88 *Ibidem.*

89 Fray Pedro Simón, *Noticias historiales..., op. cit.*, T. II, cap. XXIII, p. 22.

90 Aguado escribió entre 1578 y 1581, es decir, unos 20 años después de la conquista de Mérida, y Pedro Simón, unos 30 años después de Aguado.

Sevilla (peticiones de encomiendas, cédulas reales que las recordaban o las rehusaban) no indican jamás un nombre que pudiera servir de base para clasificar genéricamente a los indios andinos. La mayoría de las veces los grupos encomendados lo son bajo la simple etiqueta de "un grupo de indios"; a veces aparece un nombre que sirve de indicador para un grupo pequeño nada más. No tenemos por consiguiente ninguna razón para aceptar la división definitiva de los grupos andinos en timotes y cuicas.

Julio C. Salas vio probablemente esa dificultad ya que, aunque conservó las denominaciones timotes y cuicas para los indígenas de *Trujillo*, buscó otro nombre para los de Mérida y los llamó *mucus*.

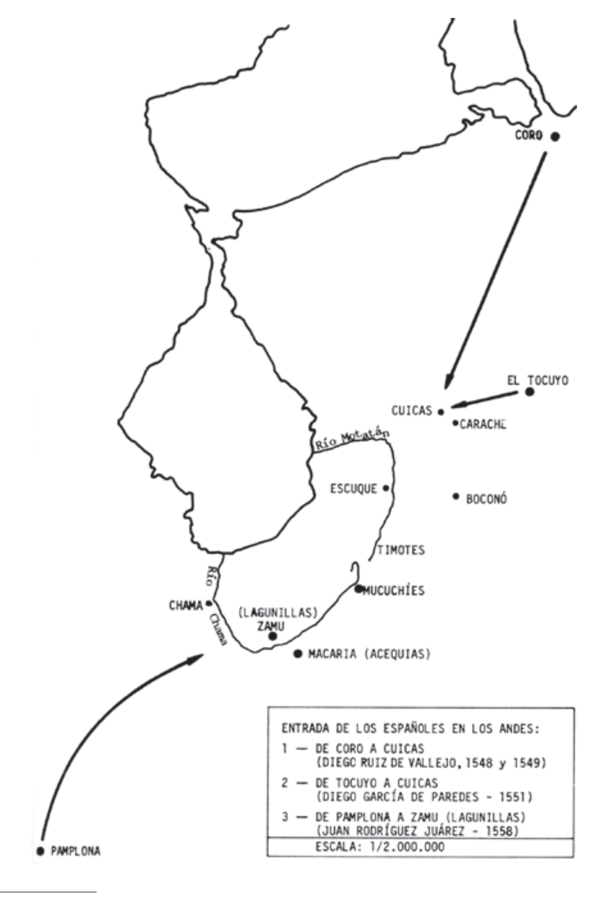
A pesar de las lagunas históricas al respecto, pienso que es bueno utilizar un nombre genérico para poder hablar de esos grupos, por lo menos de aquellos que con toda probabilidad pertenecían a una misma cultura (si juzgamos por el estudio etnográfico actual). Entonces, ya que *los españoles de la Conquista y de la Colonia no nos ayudaron en este sentido*, creo que es bueno procurar establecer una clasificación de esos indios andinos sobre:

a) la base de los cronistas,
b) los documentos de archivos ya conocidos,
c) los datos arqueológicos, especialmente los de Erika Wagner,
d) los datos de nuestros predecesores en esta búsqueda, y
e) nuestros propios datos etnográficos, los cuales fueron recogidos en las zonas donde antiguamente vivían grupos indígenas tales como los de La Pedregosa y de Los Curos, los de Lagunillas, los del "Pueblo de Chama", los mucujunes y los indios de Santo Domingo (estos últimos, según las apariencias, eran un subgrupo de los timotes.[91]

Propongo aceptar para los grupos de *Trujillo* la denominación ya propuesta por otros de *cuicas, pero* con la plena conciencia de que hubiera podido ser también perfectamente los "caraches", los "boconóes" o los "escuqueyes"; y, para los grupos de *Mérida*, la

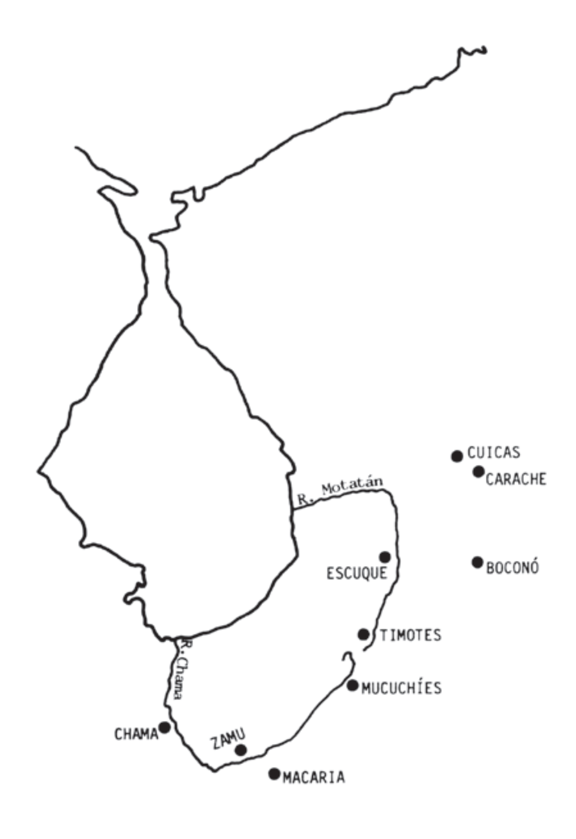
91 Mi trabajo de campo se realizó en esas comunidades de 1971 a 1977.

denominación ya propuesta por Salas, es decir, el nombre de *mucus,* que bien vale otro y se puede defender ya que este radical es frecuente en la toponimia de Mérida como ya lo había notado este autor; pero propongo agregarle además el nombre de *chama,* porque fue el que se utilizó en la Conquista para designar al primer grupo que descubrieron los españoles a orillas del río del mismo nombre[92]. Además, porque ese es el nombre del *principal río de la Cordillera,* y que *la mayoría de las poblaciones vivían en los valles formados por él.*



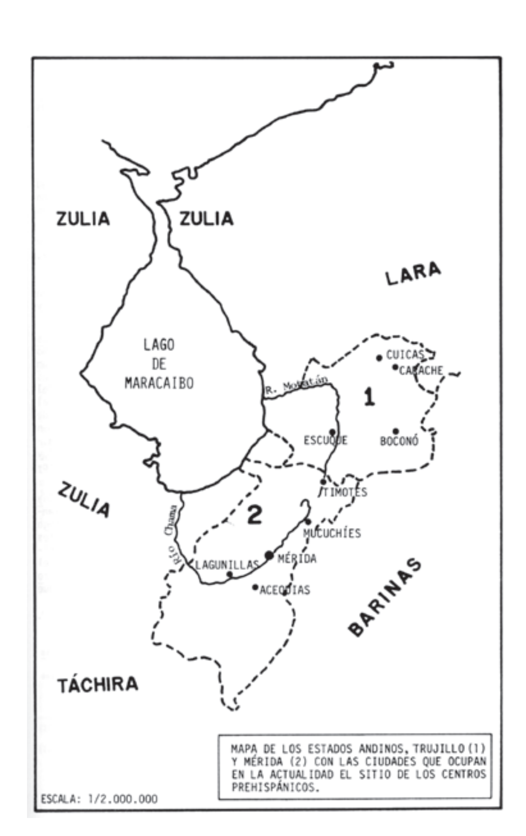
92 En fray Pedro de Aguado, por ejemplo, *op. cit.,* p. 397.





MAPA MOSTRANDO LOS CENTROS PREHISPÁNICOS MÁS IMPORTANTES DE LA CORDILLERA.

ESCALA: 1/2.000.000



Tendríamos, por consiguiente, una clasificación arbitraria, pero a defecto de otra:

1. Los *mucu-chama*, que ocupaban la región que conocemos en la actualidad como “estado Mérida”, y cuyos principales centros prehispánicos fueron aparentemente Zamu, Macaria (¿o Mucuria?), Chama, Mucuchíes y Timotes.[93]

93 La palabra “macaria” que tiene probablemente que ver con el grupo de los “mucuria” coincide tal vez solo accidentalmente con la palabra griega equivalente.



2. *Los cuicas*, que ocupaban la región conocida hoy como "estado Trujillo", y cuyos principales centros prehispánicos fueron Carache, Boconó, Cuica, Escuque y Esnujaque.[94]

Los mucu-chama vivieron en diversas zonas ecológicas, en valles como en cerros y páramos, mientras que los cuicas vivieron sobre todo en valles y mesetas.

Incluí el grupo de los timotes entre los mucu-chama, como se puede constatar, tomando como base los datos arqueológicos de Erika Wagner así como mis propios datos etnográficos (especialmente las versiones míticas), y también cierta reflexión de Pedro de Aguado, a quien le parecía que todos los grupos situados entre el "pueblo de la Sabana" (al oeste de Lagunillas) y el "pueblo de Santo Domingo" (en el páramo al este de Mérida)[95] pertenecían al mismo grupo que él distinguía bajo los términos de "gente de arriba" o de "tierra fría". Llamaba "gente de abajo" o de tierra cálida a los que estaban situados entre el "pueblo de la Sabana" y los márgenes del Lago de Maracaibo. De esa "gente de abajo" nos dice que era más menuda, más "ajudiados" y menos trabajadora que la "gente de arriba". Agrega que eran los mismos indios que hacían tal división entre sí.[96]

Podríamos clasificar también conjuntamente a los cuicas y a los mucu-chama, pues pienso que pertenecían todos a *una misma cultura con pocas variantes*: todos cultivaban en efecto el maíz y poseían unas técnicas de riego bastante desarrolladas, las cuales hicieron la admiración de los españoles[97]; utilizaban todos el sistema de las terrazas agrícolas cuando era preciso, las cuales fueron

94 Los datos para Trujillo se encuentran principalmente en la obra de Castellanos: *Elegías de varones, op. cit.*, pp. 254-358.

95 El pueblo de Santo Domingo formaba el mismo grupo de los timotes según Aguado.

96 Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial..., op. cit.*, cap. 17, pp. 454-455.

97 Ver fray Pedro Simón, *Noticias historiales..., op. cit.*, pp. 249-250.

nombradas "poyos" por los primeros españoles, según el texto de Pedro Simón[98]. Cultivaban las papas y otros tubérculos en las zonas frías, pero los comían también en zonas más cálidas, lo que significa que tenían frecuentes intercambios entre sí. Todos tenían probablemente la misma religión, que compartían además con muchos grupos de Colombia, como podremos ver más adelante. Por lo menos tenían los mismos sacerdotes-hechiceros, a quienes llamaban "mojanes".

Las únicas diferencias que presentaban aparentemente se encontraban en su alfarería, ya que la de los mucu-chama era simple, mal cocida y sin pintura, mientras que la de los cuicas estaba más elaborada, con una probable influencia de los indios tocuyanos y de "Tierra de los indios" del vecino estado de Lara. Esa segunda alfarería era también más variada y pintada.[99]

En las edificaciones también había tal vez algunas diferencias: los mucu-chama habrían utilizado la piedra, sea para hacer sus casas y tumbas (en las zonas frías), sea simplemente para elevar muros (zonas frías y templadas) mientras que los cuicas no la utilizaban[100]. Sin embargo, los cuicas habrían hecho sus casas de bahareque, lo mismo que los mucu-chama de las zonas más cálidas; y los techos de todos se hacían de paja. Parece ser, por consiguiente, que la utilización de la piedra en las casas de la tierra fría se debió sobre todo (y se debe todavía) al medio ecológico: la protección contra el frío es así mayor. *Omití* voluntariamente en esta clasificación a los otros grupos indígenas encontrados por los españoles en los Andes (jiraharas, motilones, güigüires, etcétera) porque no tenemos ninguna información significativa a su respecto: en efecto, los

98 *Ibidem*, p. 250.

99 Ver al respecto Rouse y Cruxent, *Arqueología venezolana*, IVIC, Venediciones, Caracas (s. f.) (La edición original en inglés fue publicada por Yale University Press en el año, 1963), cap. "Época neo-India".

100 Según los datos de Wagner para Carache. Hoy seguimos observando la misma situación en los Andes.

españoles se contentaron de mencionar algunas de las batallas que les libraron dichos grupos, y la información de que estos no se sometieron nunca, o lo hicieron muy tarde, ya en el siglo XVIII. Por otra parte, parece ser que estos grupos tuvieron una cultura diferente, basada en la cacería y una agricultura más rudimentaria que la de los cuicas y mucu-chama, y que fueron además en parte nómadas; *estarían tal vez en proceso de expansión*, ya que se les conseguía en las zonas del Lago de Maracaibo, en la región andina y hasta en zonas de Barinas y de Lara. Los españoles tuvieron particularmente que combatirlos en la región que conocemos hoy como estado Zulia. ¿Estaban expandiéndose dichos grupos de Zulia hacia los Llanos? ¿Habían llegado, al contrario, de los Llanos y de las costas más centrales hacia los Andes y Zulia? El estado actual de las investigaciones no permite contestar todavía estas preguntas.



Vasija semiglobular, cerámica de un entierro primario directo. Procedencia: Betijoque, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 1.106.

CAPÍTULO V

CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS DEL SIGLO XVI AL XX. ANÁLISIS ETNOHISTÓRICO

Primeras informaciones

Acerca de las creencias y prácticas religiosas de esos grupos andinos de la Cordillera de Mérida, no nos da fray Pedro de Aguado ninguna información significativa, pues no piensa estar suficientemente informado para hacerlo, como nos podemos dar cuenta en el pasaje siguiente: "No trato de la religión, ceremonias, costumbres y manera de vivir de estos indios [escribe][101], porque como ha poco que estos indios y este pueblo se reedificó no se ha podido haber entera relación de ello".

Sin embargo, aporta ciertos datos en relación con los indios del valle de Santiago en San Cristóbal ("Villa" fundada en mayo de 1561 por el mismo capitán Juan de Maldonado), es decir, aquellos que vivían al pie de la Cordillera hacia Colombia, y de los cuales dice que eran "belicosos y guerreros", y tan bárbaros que no tenían jefes ni creencias. Escuchémoslo: "... entre ellos no hay principales ni señores que los riñan y gobiernen ni a quien obedezcan ni reconozcan por superiores, ni usan hacer ninguna adoración ni veneración a ninguna criatura por dios ni tampoco al verdadero Dios".

Esto lo sorprende, pues hace la reflexión que todos los indios encontrados hasta ese momento por los españoles habían tenido

101 Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial..., op. cit.*, T. II, cap. XVII.

por lo menos "… simulacros de religión o criaturas producidas por ilusiones del demonio".[102]

Es bien curioso, por consiguiente, que mencione de todos modos a los "mohanes y farautes"[103] cuando habla de los individuos que tenían mayor reputación entre los indios. Dice de ellos que se les criaba desde temprana edad para un trabajo especializado, por lo cual ellos ni labraban ni sembraban, y los demás indios los mantenían a ellos.

Es probable que Aguado no se haya dado cuenta de la contradicción que existe entre esto y lo escrito anteriormente por él. Para los españoles en efecto, pues pienso que no tuvieron conciencia de la verdadera función de los "mojanes", o fingieron no darse cuenta de ello, esos "mojanes" no eran sino simples brujos, charlatanes. Este será el argumento utilizado para enjuiciarlos y suprimir así su gran influencia sobre la población indígena. El "moján" era además, como todavía lo es, y como generalmente sucede con los médicos-hechiceros de muchas sociedades, el guardián y el mejor conocedor de la tradición de su pueblo. Por tanto los españoles, que querían destruir todo vestigio de aquella cultura a fin de imponer la suya propia, sobre todo su religión, no podían hacer cosa mejor que perseguir a los "mojanes".

El mismo cronista describe, sin embargo, en otra parte de su obra, y con mucha brevedad y desprecio, las funciones que él pensaba que tenían esos "brujos": obtención de un tiempo favorable para la agricultura, especialmente menciona al respecto ciertos ritos que se realizaban a las orillas de las lagunas y de los pantanos. Sea voluntariamente, sea por ignorancia, Aguado no descubre hecho religioso alguno en esto; y los "mojanes", quienes eran en realidad médicos-sacerdotes, nunca fueron considerados por él y sus compañeros sino como charlatanes que trataban con el demonio, y esto

102 *Ibidem*, T. II, libro 13, cap. IV, pp. 473-474.

103 El término "mohan" o "moján" se encontrará a lo largo de este texto. En cuanto al término "faraute" viene de "haraute" y significa "mensajero", "intérprete".

a pesar del respeto bien evidente que les mostraban los indios a dichos "mojanes", según el propio relato de Aguado:

> La gente de más reputación entre ellos es los mohanes y farautes que con el demonio tratan, los cuales son dedicados y criados desde pequeños para este efecto; y éstos ni labran ni siembran ni tienen cuidado de cosa alguna de estas, porque de todo lo necesario les preveen los demás indios, y si se ven en alguna necesidad de temporales o enfermedades acuden a ellos que lo remedien. Estos mohanes, para dar a entender que consiguen y alcanzan enteramente del demonio lo que los otros indios les ruegan, se van a los montes y arcabucos y a partes lagunosas y cenagosas, y allí invocan al demonio en su lenguaje y dan muchos golpes con varas en los árboles y que por aquellos medios alcanzan lo que piden, que las más veces suelen ser aguas para las sementeras y esperánlo a hacer en sazón que ven el tiempo revuelto o turbio o propincuo para llover y como luego después de haber hecho estas supersticiosas ceremonias acierta el tiempo a hacer su natural curso y a llover, dicen estos mohanes a los demás indios que mediante su buena diligencia y aún su querer y voluntad ha llovido y los indios créenselo muy de plano, y así no les falta más de adorarlos por los dioses.[104]

Reconoce sin embargo, en otra parte de su obra, que los "chamas" tenían un culto idólatra así como "muchos otros ritos y ceremonias" que los españoles no habían logrado entender, y de los cuales promete la descripción "tan pronto como fuera posible". También dice: "Algunos bohíos se hallaban en que idolatraban y ofrecían de todo lo que tenían. Otros muchos ritos y ceremonias usan que aún

104 Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial..., op. cit.*, T. II, libro 13, cap. IV, pp. 475-476 (Sic).

hasta ahora no se ha habido claridad de ellas. En habiéndola se escribirán".[105]

Esta opinión desfavorable hacia los "mojanes", la compartirán por supuesto todos los españoles, y conseguimos juicios de "mojanes" hasta el siglo XIX, como se puede leer en ciertos documentos de los Archivos de Mérida y Trujillo.

Con respecto a Trujillo, fray Pedro Simón también habla de ofrendas que hacían los "cuicas" en sus templos, los cuales funcionaban también en bohíos:

> ... la gente de estas provincias de los cuicas... Tienen en bohíos particulares dedicados sólo para esto al modo de templos algunas figuras mal formadas de hilo de algodón, tierra cocida y palos [que comúnmente llaman los españoles tunjas] a quien ofrecen ovillejos de hilo del mismo algodón, saetillas de quitero, que son cuentas de muchos colores de piedras, y huesos teñidos, en especial de piedras verdes, que dicen algunos son tan buenas para el dolor de ijada, como las de Santa Marta. También ofrecen algunas mantas pequeñuelas de algodón, de una tercia en cuadro, sal y granos de cacao. Sacrifican venados en estos templos, quemando la carne y colgando las cabezas en las paredes, de que hallan tanta cantidad los españoles en algunas partes, que cubrían las paredes de los templos de alto a bajo... Hay muchos jeques y hechiceros[106] que hablan con el diablo, a quienes les manda le ofrezcan cacao quemado en braserillos de tierra las grasas de cacao [que los españoles llamaban chorote] para lo cual lo muelen y cuecen y

105 *Ibidem,* pp. 454-455.

106 Fray Pedro Simón utiliza este término de "jeque", que es un término musulmán, porque él vivió en el Levante español que entonces era poblado de musulmanes. (Nota explicativa sacada de la edición de este cronista, Academia Nacional de la Historia en Caracas, p. 222).

> dejándolo enfriar se cuaja encima la manteca, por ser la cosa mejor que tienen los indios.[107]

De modo que los ídolos trujillanos eran, según este cronista, de arcilla mal cocida, de madera y de hilo de algodón. Los que han conseguido los arqueólogos hasta ahora en esa zona son de arcilla.[108]

Es el otro cronista Juan de Castellanos que nos ofrece la descripción más detallada de un templo, el cual constituía probablemente el principal centro sagrado de los indios "cuicas". La encontramos en sus *Elegías de varones ilustres de Indias*[109]. Ahí cuenta cómo el conquistador Vallejo, después de haber vencido a los "principales" indios cuica y carache, se fue a Escuque donde decían los indígenas que había un gran templo elevado a la diosa Icaque. Allí lo llevó un jefe o "principal", llamado Combute, rival del jefe carache.

Este templo o santuario de Escuque comprendía tres espaciosas naves según Castellanos, y lo frecuentaban todos los indios, quienes asistían en gran número a los rituales y sacrificios que en ese lugar se celebraban. El gran sacerdote de aquel templo se llamaba Toy. Recibió a los extranjeros porque venían en compañía de Combute, pero les rehusó la entrada al templo. Sin embargo los españoles, conducidos por Vallejo, entraron a la fuerza, dejando otros soldados a la puerta principal por si atacaban los indios.

Encontraron en el interior del templo muchos ídolos que les parecieron al principio muy similares a los que se habían conseguido en Perú y en Nueva España. Pero al abrirlos descubrieron que no eran de oro como aquellos, sino que los senos de esos ídolos eran de hilo y estaban llenos de piedritas de color. Encontraron muy poco oro, y solo "chagualas de guani" de las cuales dice Castellanos que

---

107 Fray Pedro Simón, *Noticias historiales..., op. cit.*, T. II, cap. XXIII, pp. 221-222.

108 Irving Rouse y José María Cruxent. *Arqueología..., op. cit.*

109 Edición de la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1962.

se trataba de un "oro barato". En este mismo relato del cronista encontraron también que aquel templo estaba lleno de "hombres que habían sido sacrificados".[110]

Después de este sacrilegio cometido por los españoles, los grupos indios se unieron bajo el mando de sus jefes Carache, Escuque y Boconó para librar batalla. Esa fue feroz si creemos a Castellanos.[111]

Ningún santuario del tipo de Escuque fue encontrado entre los grupos mucu-chama de Mérida. Por lo menos los españoles no los mencionaron, si exceptuamos los "bohíos" donde los "mojanes" sacrificaban "al demonio" según los documentos. Tales bohíos-santuarios se consiguieron igualmente en Colombia (Nueva Granada) como podemos ver en la *Relación de visitas y tasas de indios naturales de la Gobernación de Cartagena, costa de tierra firme y mar del Norte,* escrita por el oidor Melchor de Arteaga en 1561, es decir, tres años después de la fundación de la "villa de Mérida". En dicho documento el oidor pide que se prendan a todos los "mojanes", que se destruyan todos los "santuarios del diablo" y que se quemen todos los ídolos.[112]

Es importante para nosotros que los españoles hayan dejado documentos que prueban por lo menos la existencia de aquellos hombres, los cuales eran para ellos brujos de mala fe, demoníacos, *pero cuya función podemos comprender ahora a la luz de los datos etnográficos.* Estos datos permiten interpretar mejor los documentos históricos y estos, a su vez, vienen a confirmar en cierta medida los datos etnográficos.

La atención que les prestaron los oidores a los "mojanes", así como los juicios que les levantaron los españoles durante tres siglos muestra el prestigio y el poder de esos hombres dentro de la

110 Juan de Castellanos, *Elegías de varones... op. cit.,* parte II, Elegía III. pp. 257-258.

111 *Ibidem.*

112 Archivo General de Indias en Sevilla, sección Santa Fe, legajo 56, año 1561, folio 25.

población indígena del Nuevo Reino de Granada, incluyendo a la Provincia de Mérida, así como a Trujillo. Para la propia *Provincia de Mérida* también menciona el oidor Alonso Vásquez de Cisneros en una ordenanza (del 27 de mayo de 1605) los *santuarios* y *mohanerías* que tenían los indios de dicha provincia, y ordena destruirlos, pero sin dejarnos detalles acerca de los rituales que se celebraban en ellos:

> Ordenanza que hizo el Señor Licenciado Alonso Vásquez de Cisneros -Oydor más antiguo de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada para el bien espiritual y temporal y buen gobierno de los indios de la ciudad de Mérida y las de su partido que visito por comisión de la dha Real Audiencia en virtud de cédula de su mag, su fecha en Valladolid a veinte y siete de mayo de mil seiscientos y cinco años.
> Y ten orden y mando que los dichos indios se nombren siempre con los nombres que se les pusieren en el sagrado baptismo y con los demás sobre nombres cristianos que tuvieron para ser conocidos y que no tengan ninguno santuarios en manera alguna sopena que los caciques y principales culpados que lo anfecho consentido y consistieren sirvan en una obra pia o publica por el tiempo que fuere la voluntad del corregidor y por la segunda vez pierdan cacicazgos y salgan desterrados del dicho pueblo por tiempo do 3 años y el protector y mayor domo andedar noticia al corregidor de esta ciudad y a las demás justicias para que lo cumplan y lo executan y a los padres de la doctrina se les ruega y encarga hagan guardar por su parte lo contenido en estas ordenanzas para la exaltación de la fe salvación de tantas almas sobre que se les encarga las conciencias *de sairaigan de todo pinto los dichos santuarios y mohanerías* y el abuso que tienen Gaziendo, ofrecimientos al demonio y el corregidor de naturales y demás justicias lo remedian y castiguen con el cuydado que deven...[113]

113 Alonso Vásquez de Cisneros, *Ordenanzas del Oydor Licenciado Alonso Vásquez de Cisneros*, Archivo General de Indias, Sevilla, sección



Dioses: culebras, lagunas y arcos

El escritor Julio C. Salas, en su obra *Etnografía de Venezuela, los aborígenes de la Cordillera de los Andes*[114], da ciertas informaciones que presentarían gran interés si él indicase sus fuentes con precisión, para que pudiésemos controlar sus datos. Según él, en efecto, los antiguos habitantes de la Cordillera de Mérida habrían adorado cierta divinidad con forma de culebra a la cual ellos llamarían "Cuat", o "Cua". Compara el autor este nombre con el del dios de la lluvia entre los antiguos nicaragüenses: "Acuato", así como con el conocido "Quetzalcóatl" de los aztecas, y hace observar la correspondencia que existe entre todos estos términos. Indica también que el dios principal de los mucus habría sido "Ches" o "Chen", y que la fiesta de este se habría llamado "la bajada del Ches", la cual se realizaba del modo siguiente: el "moján" se retiraba cierto tiempo en el páramo y luego bajaba al pueblo disfrazado con pieles de animales y con plumas de todos colores; estaba también cubierto de pintura. Entonces "la tribu" (*Sic*) lo recibía al grito de "¡baja el Ches!".[115]

El mismo autor indica que esos indios también adoraban al sol y a la luna, y que tenían "dioses-culebras".

Aunque Salas parece entender que esto se realizaba hace poco todavía en la Cordillera, yo nunca he encontrado este término de "Ches" entre los campesinos merideños, que no lo conocen ni lo utilizan en ninguno de sus rituales. En cuanto a los campesinos trujillanos, indican ahora con dicho término un ave nocturna parecida a la lechuza y que relacionan con la muerte.[116]

Santa Fe, legajo 20, ramo 1, pieza 15, folio 6 (Copia exacta). Lo resaltado es de la autora.

114 Julio Salas, *op. cit.*, pp. 70-73.

115 *Ibidem.*

116 En cuanto a la descripción y análisis de los rituales actuales, ver mi obra J. Clarac, *Dioses en exilio…, op. cit.*

¿Habrá pasado el nombre del dios a esta ave en Trujillo? O ambos (el dios y el ave) llevarían antiguamente el mismo indicativo, tal vez porque estaban asociados en la concepción indígena? Tampoco encontré el nombre de "Ches" en ninguno de los documentos históricos estudiados hasta el momento en Mérida como en Sevilla.

Según Salas, también los mucus y los cuicas se cubrían de achiote en la ocasión de la "fiesta del Ches", se ponían máscaras y ejecutaban unas danzas al son de las flautas, de los tambores y de las maracas. En esas danzas imitaban ellos la forma de caminar de los animales, los gritos de estos así como las diversas faenas agrícolas.

Algunos de los datos aportados por Salas han surgido también en mi trabajo de campo, pero en una forma más completa y en relación con otro contexto. La forma de culebra que toma la diosa "Arca" o la laguna en la creencia actual[117], el gran respeto y temor hacia las culebras de parte de todos los andinos de la zona rural, quienes las llaman a menudo "madres de agua" son ejemplo de esto. La culebra es utilizada igualmente para preparar la mixtura que se hace con aguardiente y que sirve para curar las fracturas en la medicina tradicional; en este caso se utiliza la culebra llamada "tatacua" en algunas partes, palabra que contiene este término "Cua" del cual nos dice Salas que designaba a una diosa culebra.

Así mismo, la "bajada del Ches" se parece en forma interesante a la "bajada" (y luego a la "subida") de todos los santos principales del calendario religioso andino[118]. Aunque esa bajada-subida también recuerda ciertas procesiones españolas, especialmente las de Andalucía (Sevilla en Semana Santa, por ejemplo), pudo haber una reestructuración de un rito indígena al entrar en contacto este con el rito español.

Los bailadores de San Benito, lo mismo que los antiguos "mojanes", se cubren todavía hoy de achiote y se ponen máscaras en ciertos pueblos andinos actuales, tales como por ejemplo Pueblo

117 Mi trabajo de campo realizado de 1971 a 1977.

118 Ver al respecto *Dioses en exilio... , op. cit.*

Viejo de Lagunillas, Mucuchíes, Timotes, Chachopo, etcétera, y en algunas de estas comunidades también se adornan con plumas de colores. De modo que podemos ver a ese santo como un sustituto del antiguo dios andino, divinidad del páramo, de los cerros y de las piedras sagradas, que también encontré bajo los nombres actuales de Arco o don Simón, el hermano-marido de Arca o de la Laguna de Urao[119], el Arco-Iris, dios del agua.

Existe también un gran parecido entre esas danzas de la fiesta del Ches descritas por Salas, y las danzas actuales del ritual de la Virgen de la Candelaria tal como se puede observar todavía cada año en La Parroquia (municipio La Punta)[120] y en Zumba. Se nota especialmente en las imitaciones que hacen los danzantes de la forma de caminar y gritar de los animales, sobre todo de la *culebra*, y de los gestos habituales del cultivador.[121]

En cuanto a "las plumas de todos colores" que nos dice Salas que utilizaban los "mojanes", y las "piedras de color" que según el cronista Juan de Castellanos se ofrecían a la diosa Icaque, las podemos asociar con el hecho de que, en la Cordillera de Mérida, los colores son una prerrogativa del arco-iris, es decir, de los dioses de origen acuático Arco y Arca, así como de los pájaros que se asocian con ellos tales como el tistire y el airón.[122]

Ches ha podido ser el antiguo nombre indígena de Arco, e *Icaque* el de Arca, pero todavía falta por probarlo, debido a la escasez de la información contenida en los documentos españoles al respecto. Sin embargo, y a pesar de que no conseguí este nombre hoy entre los campesinos, utilizan actualmente en el páramo,

119 Esto está bien analizado en *Dioses en exilio*.

120 Este municipio se llama desde diciembre de 1974 "Juan Rodríguez Suárez", el nombre del primer fundador de Mérida, pero todo el mundo sigue llamándolo "La Punta".

121 Esto también está descrito y analizado en *Dioses en exilio..., op. cit.*

122 "Tistire"= un trogón, todavía no registrado oficialmente en los Andes. "Airón" = otro trogón, *Ibidem*.

particularmente en la zona de Mucuchíes, el vocablo "che-che" para indicar al águila, ave que se identifica con el páramo, siendo este también el mismo dios Arco-Iris, como pude demostrar en mi ensayo antropológico al respecto.[123]

Comparación con las creencias chibchas

Existen ciertas correspondencias interesantes entre los rituales conocidos parcialmente a través de los documentos históricos, por una parte las creencias y rituales actuales que encontré en mi estudio antropológico, y los que practicaban los antiguos *chibchas*. En efecto, en el *Handbook of South American Indians* se hace alusión al culto rendido a las lagunas, el cual practicaban aquellos indígenas de Colombia, y las asociaciones que ellos hacían entre dichas lagunas y las culebras.[124]

Según el *Handbook*, en efecto, los chibchas llamaban "Chia" a la luna (término que, como podemos observar además, tiene aparentemente la misma raíz que "Ches", denominativo del antiguo dios del páramo según Salas) y habrían tenido numerosos templos consagrados al sol. Educaban a unos niños como "hijos del sol", con muchos cuidados y honras, y luego los sacrificaban en la pubertad, junto con ciertos animales como los guacamayos y papagayos.

En las crónicas de Castellanos y de fray Pedro Simón acerca de la región llamada ahora Trujillo, vimos que los "cuicas" hacían sacrificios humanos y ofrecían plumas de guacamayos a sus dioses[125]. También les ofrecían perlas o piedras de distintos colores, así como

123 *Ibidem*, parte II.

124 Ver Julian Steward, "The Andean Civilizations", *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Washington, Sminthsonian Institution, 1949, pp. 905-909.

125 Ver Juan de Castellanos, *Elegías..., op. cit.*, pp. 255-256, y ver también fray Pedro Simón, *Noticias historiales..., op. cit.*, pp. 221-222.

se las ofrecían igualmente los chibchas a Cuchabiba, el dios Arco-Iris.[126]

En mi análisis de las representaciones y prácticas simbólicas del campesino merideño he mostrado la gran importancia del Niño en la concepción religiosa del campesino: lo encontramos en los sacrificios a la laguna, en los robos de niños por Arca o por la Laguna, en los robos de niños por las "ladronas de niños" y en las "Paraduras".[127]

Finalmente, el detalle más interesante en cuanto a correspondencias, me parece ser el del mito de aquella diosa llamada "Bachue" o "Furachogue" por los *chibchas,* diosa que beneficiaba a la *agricultura.* Esa diosa habría salido un día de una *lagunita,* con su hijo, un niño de tres años, con el cual tuvo muchos hijos, que poblaron la tierra. Habiéndoles recomendado a sus hijos de vivir en paz, regresó la diosa a vivir en la laguna, con su *hijo-marido,* ambos bajo la forma de *culebras.* El nombre de aquella laguna habría sido *Guatavita* y ella habría pertenecido a una serie de *cinco lagunas sagradas,* las cuales eran identificadas con dioses-culebras a los cuales se organizaban numerosas peregrinaciones.[128]

Es imposible no establecer una relación entre esos rituales y nuestros mitos y ritos andinos de la actualidad[129]. Solo que, en los Andes de Venezuela, *Arco* es el *hermano-marido* y no el hijo-marido de la diosa (como sucede entre los chibchas); y *Arca* se identifica con la *Laguna de Urao* en Lagunillas, siendo las otras lagunas andinas las hijas de ellos. Y podemos pensar que esta laguna de Urao tenía en la época prehispánica (como todavía en parte) la misma función de protección a la agricultura que la laguna de Guatavita de los chibchas. Así mismo, las demás lagunas sagradas de los Andes venezolanos co-

126 Julian Steward, *Handbook... op. cit.,* pp. 905-909.

127 Ver Jacqueline Clarac de Briceño. *Dioses en exilio... op. cit.,* parte II.

128 Ver J. Steward, *Handbook... op. cit.,* pp. 906-908.

129 Tales como se describen y analizan en la segunda parte de *Dioses en exilio, op. cit.*

rrespondían con toda probabilidad a las lagunas "Guasca", "Siecha", "Teusaca" y "Ubagua" de los chibchas, siendo identificadas unas y otras con diosas-culebras y recibiendo tanto unas como otras sacrificios y ofrendas, en el pasado colombiano como en el pasado y el presente venezolano.[130]

Finalmente, el centro prehispánico de *Zamu* (hoy Lagunillas) tuvo con toda probabilidad también el mismo papel sagrado en los Andes venezolanos que el centro de *Iguague* de Colombia. Además, podríamos establecer quizás la relación entre el nombre de dicho centro, *Iguague* y el de la diosa *Icaque,* de los cuicas trujillanos en tiempos de la Conquista.

Acerca de la vigencia de esas creencias en el siglo xx

El hecho ya comprobado en mi otro trabajo[131] de la vigencia en nuestro campesino actual de creencias y prácticas prehispánicas, aunque hubo una reestructura de tales creencias y prácticas como lo demostré también en el mismo trabajo, nos presenta *algunos problemas,* los cuales se podrían resumir en las dos preguntas siguientes:

a) ¿Cómo es posible que, después de casi cuatro siglos y medio de conquista, estén vigentes esas creencias y prácticas del pasado? Sobre todo si consideramos que los españoles bautizaron y catequizaron a los indígenas, y persiguieron a sus "mohanes" y a todos aquellos que eran susceptibles de ser acusados de "brujería"?

b) ¿Cómo pueden ser vigentes dichas creencias y prácticas no solo en las poblaciones que descienden directamente de los indígenas (siendo el caso más típico en este sentido el Pueblo Viejo de Lagunillas, sino también en poblaciones ya visiblemente

130 Como consta en la misma obra citada.

131 *Ibidem.*



mestizadas, y más aún, en campesinos que, por su tipo físico[132] muestran ser descendientes de españoles?

A esta segunda pregunta es difícil por el momento de contestar. No disponemos todavía, en efecto, de datos censales acerca de la población española que se estableció en la región andina en las distintas épocas, porque no se han revisado todavía los documentos de archivos al respecto. Sin embargo, a partir de los hechos *actuales* se pueden formular las *hipótesis* siguientes:

1. La Provincia de la Sierra Nevada (que se llamó más tarde Provincia de Mérida, y luego también Provincia de Maracaibo) representó siempre *una región poco interesante para los españoles*, a causa de que estos no consiguieron oro ahí, como ya hemos visto. De modo que dicha provincia, a pesar de que era parte de un virreinato (el de Nueva Granada), *nunca fue un gran polo de atracción* para los españoles. Y cuando pasó a pertenecer a Venezuela a fines del siglo XVIII ese interés tampoco aumentó entonces, por ser Venezuela una de las colonias más pobres del reinado español.

Así que vinieron pocos españoles a poblar los Andes de Venezuela, sobre todo que tampoco tenían necesidad de venir en gran número, por ser la *población indígena* muy numerosa en dicha región (al decir de los cronistas, por ejemplo) y *muy hábil en el trabajo agrícola, lo que no era el caso de otras regiones de Venezuela*.

2. Una parte de esa escasa población española ha debido ser absorbida por la población indígena, integrándose a ella biológica y culturalmente. *Otra parte* se mantuvo "limpia de sangre" (o casi) y constituye todavía hoy la "godaria", es decir, las familias de hacendados merideños.

Pienso que si se lograra establecer un censo de los españoles que vinieron a esta región se podrían comprobar estas hipótesis. De todos modos, si escogemos un caso tal como, por ejemplo, el de la repartición de encomiendas hecha por Venero de Leiva en marzo de

132 Hay incluso campesinos andinos con pelo rubio y ojos azules, *Ibid.*

1654[133], vemos que él indicó que había 6.151 casas indígenas, lo que significa aproximadamente unos 30.755 indios, por 43 encomenderos. Suponiendo además que esos encomenderos tuviesen también su familia con ellos, esto nos daría un número aproximado de 215 españoles, entre adultos y niños[134], es decir, una minoría muy franca de españoles ya que la relación es de 0,006.

3. En cuanto a la primera pregunta: ¿cómo es posible que estas creencias y prácticas tengan vigencia después de cuatro siglos y medio? La podemos contestar como sigue: si es cierto que la Corte de España siempre insistió en el *endoctrinamiento necesario* de los indígenas del Nuevo Mundo, *en la práctica tal endoctrinamiento no se realizó*, o solo se realizó muy parcialmente.

Ambas cosas están ya presentes en el documento que transcribo a continuación, el cual fue escrito en Cartagena en 1561, es decir, tres años después de la fundación de Mérida. Se trata de la *Relación de visitas y tasas de los indios naturales de la gobernación de Cartagena. Costa de tierra firme y mar del Norte que se hicieron por el licenciado Melchor de Arteaga oidor de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada:*

> *Para que se prendan los mohanes y hechiceros y se derriben los bohíos de los santuarios del diablo, y se quemen los ídolos*
>
> En la ciudad de Cartagena a los 25 días del mes de Agosto del dicho año. El muy magnífico Señor Licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Oidor y Visitador General suso dicho, que por cuanto ha sido informado de algunos indios y otras personas que en los términos de esta ciudad y provincia ha habido y hay mucha disolución y atrevimiento en menosprecio e ignominia de Nuestra Santa Fe y desacato e irreverencia del nombre de Nuestro Señor

133 Archivo de Indias, sección Santa Fe, legajo 188, año 1654.

134 Archivo General de Indias, Sevilla, sección Santa Fe, legajo n.° 56, año 1561, folios 25 y 26 (Copia exacta).

en los pueblos de los dichos indios naturales, con sacrificios e idolatrías que hacen, teniendo ídolos y figuras dedicados al demonio y aposentos y bohíos donde sacrifican e idolatran, de la cual son autores e inventores unos indios e indias hechiceros que entre ellos llaman mohanes, los cuales son tan malos y perniciosos que allende del dicho más principal daño de la dicha idolatría causan otros en la salud y haciendas de los dichos naturales y curándolos con hechiceros de sus enfermedades, de que dicen que han muerto y mueren muchos y se hacen servir de los indios de sus pueblos y les toman sus haciendas les hacen otros daños, tomándoles sus mujeres e hijas, *y que de estos han sido y son participantes algunos indios ladinos cristianos*, y como quiera que por su Mgd, está mandado, bastamente, remediar lo suso dicho, por sus Santas y Católicas Provisiones y Cédulas dadas para la buena gobernación e instrucción de los naturales de estas partes, especialmente por la Provisión dirigida a la dicha Real Chancilleria del dicho Nuevo Reino, despachada y dada en Valladolid a 20 días del mes de julio del año de 51 y encargado el remedio a los Obispos y Justicia Eclesiásticas como parece por la relación dada en Mérida el 8 de agosto del dicho año, inserta en la dicha Real Provisión, no se ha entendido que en esta tierra se haya hecho y cumplido aunque por algunos religiosos dicen que han sido exhortados los dichos indios, y por tanto, para subvenir y remediar tan gran daño, impedimento y muro que cierra y tapa por donde la instrucción y doctrina de Nuestra Santa Fe ha de entrar en los corazones de los dichos naturales, mandaba y mando que por todos los pueblos y partes donde se pudieran haber y hallar los dichos mohanes y hechiceros sean presos y traídos a esta ciudad con relación e información de sus culpas y sean asolados y quemados todos los dichos bohíos e ídolos, y para que lo suso dicho haya breve y cumplido efecto, mando que vayan personas expertas en la tierra, que conozcan los dichos mohanes y sepan de los dichos santuarios para que en las partes y lugares, por la dicha brevedad el dicho Sr. Oidor no se pudiese hallar presente, los traigan presos donde el dicho Sr. Oidor estuviese, para que provea lo que convenga al

servicio de Dios y de S.M., instrucción y bien de los dichos naturales, y firmolo el Licenciado Melchor Pérez de Arteaga.

Luego sigue el documento en esta forma:

AUTO, que los encomendados defiendan los mohanes presos.
Y después de lo suso dicho en 16 de Diciembre del dicho año, mandados recibir las confesiones de los dichos mohanes y hechos otros autos por el dicho Sr. Oidor, mandó que los encomenderos por los mohanes de los pueblos de sus encomiendas tomen defensa en este caso como vieren que les convenga, y al Factor de la Hacienda Real Corona, y mandó procedió simplemente y de plano solamente sabida y procurada la defensa de los dichos mohanes, como dicho es, y concluso el proceso de las dichas causa como en él se contiene, pro nuncio el auto y sentencia siguiente:
Auto y destierro de los mohanes
Y después de lo suso dicho, en la dicha Ciudad de Cartagena a 15 días del dicho mes de enero del dicho año de 1561 años. El muy magnifico Sr. Licenciado Melchor Pérez de Arteaga, Oidor y visitador General, suso dicho, habiendo visto y atendido, así por experiencia como por información y relación de los naturales, y de la contenida en este proceso los daños que los dichos mohanes hacen y se han hecho entre los dichos naturales así en empedimento de la predicción y de la doctrina evangélica y los ritos y adoraciones del demonio que han tenido y tiene en los bohíos que llaman del diablo por muchos indios que en ellos se hallaron que estaban y tenían escondidos y las burlas y daños que en las haciendas y salud de los dichos naturales hacen con mucho embustes y hechicerías de que en el dicho proceso muchas de ellas se contiene que contra ellos inventan hasta se hacer temer y respetar de sus caciques y haciéndoles creer y quitarles su mano de los dichos mohanes la mudanza de los tiempos, y habiendo sido los dichos mohanes interpelados y apercibidos de los religiosos que en las dichas doctrinas muchos días han estado consultando con el Reverenisimo Sr. D. Juan de Simanca, Obispo de esta gobernación lo que en el caso más convenga para la edificación de la dicha

> doctrina de los naturales, dijo que mandaba y mandó que sean sacados y desterrados de sus pueblos y los más culpados y perjudiciales enviados a la villa de Tolu, y los demás traídos a esta ciudad para que den y entreguen a algunos vecinos de la dicha ciudad y villa, los cuales los tengan en su poder y se sirvan de ellos como de personas libres y vasallos de S.M. y les den lo necesario para su vestir y mantenimiento y les muestren nuestra lengua o instruyan en nuestra santa doctrina evangélica sin les hacer mal tratamiento y los tengan en su casa para dar de ellos cuenta al dicho Sr. Obispo o Gobernador de esta gobernación que al presente son o fueren, o a quien la pudiere pedir sin les permitir que comuniquen ni traten con los otros indios bozales, todo lo cual así hagan y cumplan y se obliguen, so pena de cada cincuenta pesos, la mitad para la Cámara y fisco de S. M. y la otra mitad para la Doctrina de los dichos naturales las dichas personas en cuyo poder los dichos indios estuvieren y de ellos se encargaren, lo cual así mismo mandó por su mandamiento dirigido al Capitán Martín Puerto Teniente de la villa de Tolu, por los que allá se envían haga guardar y cumplir lo contenido en este Auto todos los cuales dichos indios mohanes por el dicho sr. Oidor mandados enviar a la dicha villa de Tolu se encargaron a Juan de Mora, arraez de la fragata de Gerónimo Rodríguez, y así estos como los que en esta dicha ciudad quedan se contienen en el memorial firmado del dicho Sr. Oidor y refrendado de mi el escribano, y lo firmo el Ldo. Melchor Perez de Arteaga. Ante mi Fernando Mateos.[135]

Como se ha podido ver al leer este documento, se trata en él de indios que ya estaban encomendados y endoctrinados, y que sin embargo seguían asistiendo a los "bohíos del diablo", incluso los indios

---

135 *Relación de las visitas y tasas de los indios naturales de la Gobernación de Cartagena..., por el Lic. Melchor de Arteaga, oidor de la Real Audiencia del N. R. De Granada*. En el Archivo de Indias, Sevilla, sección Santa Fe, legajo n.º 56, folio de 25 a 27. (Copia exacta). Resaltado de la autora.

ladinos, como resalté. Los españoles deciden entonces castigar, no a esos indios que frecuentaban esos cultos (nunca los castigarán, como se observará en los documentos de los siglos posteriores), sino a sus mohanes, es decir, a los sacerdotes de dichos cultos, sobre quienes hicieron recaer toda la culpa, haciéndoles pasar por meros hechiceros e inventores de cosas, incluso como perjudiciales a los mismos indios; sin percibirse de la contradicción que hay entre esto y el hecho de que, como se aclara también en el mismo documento, esos bohíos-santuarios estaban muy frecuentados por los indios.

Hay que observar de todos modos que, si bien se recomendaba castigar a los mohanes, se recomendaba también no maltratarlos, sino sobre todo separarlos de los otros indios, a fin de que su influencia sobre estos fuese nula, lo que muestra que la Corte española estaba aparentemente más interesada en imponer su cultura que en perseguir individuos en particular, por lo menos al principio de la Colonia.

En cuanto a la hipótesis según la cual el endoctrinamiento no se hizo o solo se realizó muy parcialmente, no dispongo todavía de suficientes documentos de tipo histórico para demostrarla, pero lo puedo fundamentar sobre el *hecho real* de la *vigencia* de prácticas y creencias indígenas entre los campesinos actuales, lo que difícilmente hubiera podido mantenerse si el endoctrinamiento hubiese sido bien llevado como lo quería el rey de España[136]. Pero aparentemente los españoles estaban mucho más interesados por sus ambiciones individuales de riqueza y de poder y por sus querellas, que por endoctrinar a los indios. En varias cartas escritas a partir del 3 de enero de 1560, el licenciado Thomás López se dirige al Ilustrísimo Consejo de Indias para quejarse de los gobernadores capitán Juan de Maldonado (segundo fundador de Mérida), licenciado Briceño, licenciado Grageda y otros, por las "pasiones y vicios" de esos, por su

136 Acerca de la vigencia de tales creencias y costumbres, ver J. Clarac, *Dioses en exilio..., op. cit.*

conducta escandalosa, su despreocupación por los indios y el mal ejemplo que en general daban ellos.[137]

El tal Thomás López informa a su Majestad de lo que pasa realmente, y dice de Maldonado (entonces gobernador de Cartagena) que, entregado a sus pasiones y furias, ha hecho poco con respecto a la "policía espiritual y temporal de los naturales".[138]

> ... Y aunque entre estos pasados las pasiones fueron grandes muy mayores ansido las del Licenciado Grageda y Doctor Maldonado porque nunca cessaron Enellas y todo El distrito tenían puesto en cuando llego atanto que vispera Deso en pasado amedia audiencia se abaxaron Delos estrados echando monos alas Dagas El uno para el otro y esto era lo menos Respecto Delo fuegos secretos ni an entendido enbien de Yndios ni su inclinación lo llevava por que el Licenciado Grageda que presidia es el mas cruel voto en cosas de Yndios y Demenos claridad Que a esto orbe Delas Indias apasado alo quese cree y entiende...

Una carta termina diciendo que "el estado de los naturales desterreino de Cartagena esta muy caido y desfavorescido porque hasta agora seahechopoco ono nada enlo que toca asupulicia spiritual y temporal y todo seesta como dela primera tierra...".[139]

En el mismo legajo, en una carta del 26 de abril de 1562, se queja otro oidor de nombre Valverde de:

> la gran desorden queenesta tierra a avido veynte y tres años que segando y ay hasta El día deoy es forgosa obligación para queyo de delestado desta tierra y delo que convendría para que Enella aya

137 Archivo General de Indias, Sevilla, sección Santa Fe, legajo n.° 188 (año 1549 al 1571), Primer Ramo, folio 262.

138 *Ibidem*, folio 291, n.° 7.

139 *Ibid.*, folio 266. (Copia textual).

> la orden y buen concierto que Vuestra magestad desea y conviene para El descargo dela conciencia de Vuestra Magestad.[140]

Este oidor da la lista de los gobernadores que se portaban mal en el Nuevo Reino de Granada, y da fe de que no se ocuparon de los indios:

> ... El mariscal Don Gonzalo Ximenes dequesada gano y poblo estatierra veynteytres años y mas no hizo más que entrar y conquistar y poblar y luego tomar deste Reyno todo El oro y esmeraldas que pudo que era la mayor parte delo que los Yndios de largo tiempo tenían sacado sobre la faz de la tierra fuese conello sin dar aentender a los Yndios cosas denuestra santa fee catholica ni se hizo se sabia entonces que avia obligación para ello...[141]

Habla luego de don Alonso Luys de Lugo, que no hizo sino "juntar todo el oro quepudo aver de Yndios y encomenderos enquatro o cinco años y irse conel...".[142]

De igual modo se queja de los licenciados Miguel Díaz Galarca, y Gongora, y Briceño porque "fue apopayan a tomar Residencia abenalcazar adonde estuvo tres años en los queles gobernaron eneste audiencia galarca y gongora y nosolo hizieron bien a Yndios pero fueron principio de grandes daños dellos porque encomenzaron a permitir minas y cargas...".[143]

Agrega que lo mismo hicieron el licenciado Montaña, el licenciado Grageda y el doctor Maldonado:

> ... los peores de todos porque sus passiones fueron grandes ni an entendido embien de Yndios ni su Inclinación lo llevava porque

---

140 *Ibid.*, folio 358, año 1562. (Copia textual).

141 *Ibid.*, folio 358. (Copia textual).

142 *Ibid.*, folio 358, n.° 3.

143 *Ibid.*, folio 358, n.° 5.

> el licenciado grageda que presidia es el mas cruel...encosas de Yndios y - de menos Charidad que a este orbe de las Yndias a pasado a lo que se cree y entiende...[144]

Según este mismo oidor Valverde, entre todos aquellos gobernadores, sacaron de "los vasallos de su magestad" tres millones de oro. También agrega que ellos hicieron otra cosa prohibida y fue "que no se vendan truequen ni cambien Yndios y porquejunsto questo seguarde por los grandes Ynconvenientes que dello alos Yndios resulta...".[145]

Sin embargo, una vez que se asentaron definitivamente los españoles, es probable que ellos se ocupasen algo más de la población indígena. Pero me parece que esa preocupación *fue más en relación a prohibiciones* que a un endoctrinamiento verdadero. Es decir, que les habrán enseñado más a los indios lo que ellos no debían hacer que lo que debían hacer. Se procuró cristianizarlos más prohibiéndoles realizar sus propios cultos tradicionales y castigándolos cuando desobedecían que llevándolos a los cultos cristianos y enseñándoles el catecismo. Esto lo podemos juzgar observando lo poco que todavía hoy saben al respecto los campesinos andinos, especialmente aquellos que viven en caseríos apartados. Y es probable que lo poco que se asimiló de la religión católica *fue más a través de los españoles integrados por mestizaje a la población indígena* que a través de las misiones y otras instituciones encargadas de repartir la doctrina.

Otro argumento para explicar que hayan quedado vigentes muchas creencias de antaño es un hecho que saqué de la lectura y análisis de los juicios levantados a los "mojanes" durante la Colonia: a saber, que los españoles prohibían la práctica de lo que ellos denominaban "brujería" o "hechicería", no porque esto les pareciera falso o irracional, sino porque justamente creían en eso como cosa

144 *Ibid.*, folio 358, n.° 6 y 8.

145 *Ibid.*, folio 358 r y 359 e, n.° 9.

demoníaca y le tenían pavor, un pavor que tendría sus raíces en los cultos "demoníacos" de la Edad Media en Europa, para los cuales hubo también muchos juicios de "brujos" y "brujas" que eran, con toda probabilidad, practicantes de cultos europeos anteriores a la llegada del cristianismo...

Así que los indios tendrían una doble razón para conservar sus creencias y prácticas religiosas autóctonas: estas por una parte recibían su carácter de autenticidad de los españoles en el mismo momento que ellos les temían y por la otra permitían también presentar una resistencia, oculta y mágica, a aquella cultura que se les imponía.

En 1654, es decir, *96 años después* de la Conquista de la "Sierra Nevada" se juzgó en Mérida a don Francisco, cacique de los acequias, de la encomienda de don Alonso de Mesa, por ser "mohán matagente", a instancias de Agustín Durán".[146]

Ahora bien, *ciento veinte años más tarde*, se levanta juicio contra Ignacia Silveria Ángel ("Ignasia Silveria Anguel") "por mohanerías"[147]. La acusación específica que se trata de un "mohán malo" (¿prueba de que los había que se consideraban "buenos"?). En este mismo documento hay también una petición de embargue de los bienes de un tal "Josef Francisco de Gusman, Negro Libre, Curandero de diferentes accidentes", y originario de "Ciudad de Guinea", quien declaró en contra de la india Ignacia Silveria.

A continuación viene el testimonio de este curandero africano:

146 Archivo Histórico de Mérida (Registro), materia Criminal, causas diversas, tomo I, año 1654, n.° 1.

147 Archivo Histórico de Mérida, materia Criminal, causas diversas, tomo I, año 1774, n.° 4, folios: 226 a 305. Este juicio es mencionado también en Contramaestre, *La mudanza del encanto*, CDCH, ULA, Caracas 1979, aunque se le puso la fecha de 1841 por equivocación. Sería sorprendente que hubiera en los Andes en pleno siglo XIX un esclavo negro originario de Guinea (¿o no sería sorprendente?).

Preguntado como se llamaba, dijo que se llama Josef Francisco de Gusman, negro libre, que es natural de la ciudad de Guinea, y vecino de la jurisdicción de Truxillo en la Provincia de Benenzuela, que tiene oficio de labrador en los campos, y Médico Público de curar todas enfermedades, y que es de edad de cincuenta y ocho poco más o menos, y responde:

... Y que sabe lo prendí por pedimento de Ignacia Silveria Angel, arrestada en dicha cárcel, porque los hechizos que la dicha tenía sembrados en la puerta de trancas de José de Contreras uno, otro en el camino que va para la labranza de Casimiro Lobo y otro en el trapiche de Thomas Angel...

... Dijo que el día domingo veinte y dos a las dos de la tarde sacó el primer hechizo en las puertas de dicho José de Contreras, como adelante se lleva dicho. El cual hechizo sacó en presencia de Luciano y Julián Moreno, de Timoteo y Theodoro Durán, su hijo y demás personas de las partes interesadas en los hechos y que lo que habló con los circunstantes fue que abrieran los ojos, y vieran bien lo que sacaba y que lo registraran primero al declarante a ver si llevaba en las manos, o en la boca el dicho hechizo, lo que ejecutaron todos los circunstantes aquí insinuados, pues habiendo registrado al declarante conforme a derecho sacó el primer hechizo que lleva declarado. Y en este dijo que no sacaba mas hasta que el señor Alcalde no estuviera presente.

Y que el día veinte y tres de dicho mes y año con orden que yo dicho Alcalde di que fueran con testigos a ver sacar dichos hechizos. Pasó el declarante entre las once, y las doce del día, con los dichos testigos, y la dicha Silveria Angel, y sacó en presencia de todos los dichos el segundo hechizo en el camino de Casimiro Lobo.

... Sacó el tercer hechizo en el trapiche de Thomas Angel viernes veinte y siete de dicho mes y año a las doce del día de lo que yo dicho Alcalde y dicho Escribano dimos fe de ser cierto lo dicho y que habían quebrado una canilla de perro en donde estaba el hechizo que le pregunté yo dicho Alcalde en presencia del Escribano que contenían aquellos ingredientes, de cerdas de caballo, tierra amarilla, lana colorada, y carbones, que respondió el declarante que las cerdas eran para atormentar los cuerpos. La tierra

> amarilla significaba en lo que paraban los cuerpos muertos. La lana colorada era para elevar la sangre de aquellos cuerpos. Y que el carbón era la tapa de aquel hechizo para que no les conocieran las enfermedades jamás. Y que así murieran con sus continuas dolencias, y esto responde:
> Preguntado si conoce las enfermedades por las orinas, y como conoce quien hizo los hechizos que hacen a los enfermos, y quien los causó dijo que como aprendió a curar con sus padres en su tierra la medicina, como así aprendió él a curar de todas las enfermedades y con el numen que Dios le dio, conoce los hechizos, y quien los pone para causar aquellas enfermedades...
> Preguntado que contiene la campana, cañuto, cabo, totuma de agua, con que santigua las cosas, y bendecir publicamente.
> ...Que no la usa por mohanería sino por cosa de Dios ... Dijo que sabe que la dicha Ignacia Silveria Angel es mohana, hechicera, pues lo testifica con los hechizos que en presencia de mi dicho Alcalde y Escribano y todos testigos que se hallaron presentes saltó a la vista publicamente.

Este documento no nos trae ninguna información acerca de los ritos indígenas andinos y acerca de sus creencias religiosas. Solo contiene algunos datos acerca de medicina indígena y medicina africana. En mi trabajo ya citado[148] indico, en efecto, que en la mayoría de las sociedades la medicina no es solo para curar, sino también para provocar enfermedades. El médico es bueno y malo, y solo un médico mejor que él, más famoso que él, podrá deshacer un hechizo que él ha mandado a un enfermo, generalmente para castigarlo a causa de alguna falta.

En el mismo trabajo explico cómo los “mojanes” son los médicos de mayor categoría en los Andes, hoy todavía, y nadie puede sacar los hechizos que ellos mandan (generalmente a causa de una falta cometida con respecto a alguna laguna sagrada) y a los cuales llaman los campesinos “mojanazos” o “moján” simplemente.

148 Ver *Dioses en exilio... op. cit.*

Puede ser que el negro Francisco de Gusman haya sido un "moján" o hechicero de mayor categoría que la india Ignacia Silveria. Era de todos modos muy listo y conocía aparentemente la psicología de los españoles, de modo que los puso de su parte, y no podemos sino admirar la habilidad de dicho negro y la ingenuidad de los españoles.

La defensa de la hechicera india es menos hábil, se basa únicamente en la negación de los hechos, la misma reacción que también tendrán los "mojanes" en todos los juicios levantados contra ellos durante la Colonia. Contiene este documento además un dato interesante para nosotros, y es que aparentemente los negros acusaban a los indios de hechicería, probablemente para quedar bien con sus amos. Este pasaje de defensa de Ignacia Silveria echándole la culpa a otro negro (además de Josef Francisco de Gusman) lo indica:

> ...Que lo que sucedió es que estando en dicho Pueblo de Tabay un negro llamado Antonio Curasadi dijo que la declarante era mohana el cual dicho se lo dijo al cura de dicho pueblo, que si no le mandaba a matar a la declarante no sanaba la hermana de dicho cura a lo cual el dicho cura hizo justar la gente al cacique para que prendieran a la declarante y al indio Juan de la Paz y que a la declarante la colgaran y al indio lo prendieran en el cepo. Y que este tiempo llego el dicho negro Curasado, y habiéndole dado seis rejazos los indios de dicho pueblo al dicho indio, le dijo a este el dicho negro que dijera tu comadre es mohana, yo te dejaré libre. A lo que respondió dicho indio que no sabía que su mujer le había enseñado. Y a esto volvió la declarante y le dijo mire compadre que hay de muerte, infierno, juicio y gloria, y de esto escoja lo que pareciese. Y que estando el señor Procurador General don José Quintero, en compañía de Phelipe de Lara Alcalde de la Santa Hermandad en aquel entonces. Y desataron a la declarante, que este juicio le tocaba a él, a lo que volvió el dicho señor y dijo que la declarante era una mujer limpia. Y que estando la declarante descansando en su posada llegó una china de dicho pueblo, y le dijo que mira que la querían matar. Porque la cacica tenía convocado a todos los indios

para ir a matarla, y entonces hizo fuga, y se vino a la ciudad de Mérida.[149]

El que otros indios sirvieran también de testigos o de acusadores en los juicios por idolatría o brujería no puede sorprender: los españoles tenían medios para ejercer presión sobre ellos a fin de que declarasen cualquier cosa. También podían declarar espontáneamente los indígenas, sin recibir presiones, por temor a ser arrestados ellos también y enjuiciados. Los vencidos, en efecto, nunca tienen razón frente al vencedor.

Sin embargo, debemos considerar además un hecho, y es que, con mucha probabilidad, los indios de aquella época no estaban más unidos que los campesinos de ahora, cuando se trata de un caso de peligro de enfermedades debido a hechizos: los médicos ("mojanes" o yerbateros) buscan al culpable dentro de la aldea, y si ahí se encuentra un campesino originario de otra aldea o caserío es muy probable que la culpa del "daño" recaiga sobre él; si no hay en la aldea sino los miembros del grupo, alguno de ellos tendrá que ser reconocido culpable del delito. Esto es parte de las relaciones intragrupales, independientemente que haya o no otra justicia por encima y que esta pertenezca a otra sociedad, a otra cultura: si hay un culpable designado por el "médico" se puede también acudir a una Justicia mayor, extragrupal, para castigarlo mejor. Es más fácil en efecto designar un culpable dentro del grupo que uno conoce que fuera de él, pero una vez designado, el que sea juzgado y castigado fuera del grupo poco importa, con tal el peligro se aleje.[150]

En la Colonia la situación de los negros, libres o esclavos, era peor que la de los indios; representaban una minoría étnica en los Andes, no tenían como los indios el apoyo moral de un pueblo, de

149 Archivo Histórico de Mérida (Registro), materia Criminal, causas diversas, tomo I, el mismo juicio anterior, año 1774, declaración de Ignacia Silveria Ángel.

150 He tenido varias veces la oportunidad de observar este tipo de actitud durante mi trabajo de campo en las comunidades rurales andinas.



una cultura la cual, aunque derrotada, lograba mantenerse siquiera en tanto que oposición al vencedor español. Mientras que los negros estaban lejos de su tierra, de su pueblo, de su cultura...

Análisis del juicio de un moján de Boconó, Trujillo, 1749

También tenemos pruebas para el estado Trujillo de que hubo en esta región ciertos juicios por "mohanerías", "idolatrías", "brujerías", etcétera, hasta bien avanzado el siglo XIX, lo que significa que los ascendientes de aquellos pueblos vencidos en el siglo XVI no dejaron nunca de practicar sus ceremonias y de mantener sus creencias autóctonas. En un trabajo reciente de un antropólogo acerca de lo que se llama "santería" en Trujillo[151], conseguimos varios de aquellos juicios que él transcribió del Archivo Diocesano.

Para 1749, por ejemplo, cita un juicio por idolatría levantado en Boconó en contra de un grupo de indígenas encabezados por una india natural de este pueblo "cuyo nombre era Luisa Coneja" y cuyo prestigio era aparentemente grande ya que no solo aconsejaba a los alcaldes indígenas sino que lo hacía en oposición abierta al cura, según cuenta un testigo:

> ... como siempre anda entre estos indios les ha oído decir como la dicha Coneja tiene parte en las elecciones de alcaldes de este pueblo y los llama para aconsejarlos a su modo y para que la obedezcan, y ejecuten lo que ella los mande, y no lo que el padre cura deste pueblo los precida y amonesta, y que ahora poco tiempo habiendo hecho una plática al dicho padre cura al salir de la iglesia —pondero el declarante lo bueno que había estado y las justas que hoy gobiernan respondieron que estaba muy buena para los blancos, y no para ellos por que lo que el padre cura predicaba eran puras mentiras que en su lenguaje dice Simbu bu sep, y que solo era verdad lo que les decía su Coneja a quien solo habían de obedecer

151 Alberto Tarazona, *Schut-Schutuma: las relaciones Inter-étnicas... op. cit.*

> y que ellos estaban defendiendo la gente por su orden para que no vinieran a misa ni los muchachos a la doctrina, para que tuvieran todos lugar de regocigarse en esos montes y cerranías.[152]

Leyendo este pasaje del juicio podemos observar que *para el siglo* XVIII *los indígenas todavía estaban orgullosos de su cultura y rechazaban a veces en forma abierta la doctrina enseñada por el vencedor español*. Otra demostración de esto es el gran número de indios que acudían a los santuarios de la Coneja y a otros del mismo tipo, como aparece en las distintas declaraciones de los testigos.

Tres testigos habiendo declarado además que, cerca del santuario de un tal cacique don Martín, había un ídolo de oro enterrado[153], podemos suponer que los españoles debían estar buscando tal ídolo. Sin embargo ya debían saber, por la experiencia de dos siglos en esa parte de los Andes, que los indígenas no tenían ahí ídolos de oro, como ya vimos antes cuando se trató de la Conquista de la región andina y de la búsqueda de tales ídolos por los españoles, quienes hubiesen querido repetir la experiencia del Perú.

Algo nos interesa observar en el juicio de la tal Coneja, y es que *utilizasen los indios trujillanos, después de dos siglos de conquista y de endoctrinamiento, los mismos instrumentos y ofrendas que vimos en el texto del cronista Pedro Simón que utilizaban a fines del siglo* XVI*, a saber: plumas de guacamaya, piedritas de jaspe (dice Pedro Simón "piedritas de color"), cacao, masato*:

> Fuele preguntando que donde tiene guardado los instrumentos de la idolatría, y cuantos son, y de que cosas se componía su santuario, y respondio, que con la noticia, que yo dicho juez comisionado ya venía a este pueblo, viendo que ya todos estaban perdidos trato luego de esconder los dichos instrumentos porque

152 Archivo Histórico Diocesano de Trujillo, "Testimonio de Cosme Damian Matheus, pardo libre, juicio por idolatría, pueblo de Boconó", 1749, fls. l9-20r. Citado por Tarazona, *op. cit.*, p. 60.

153 "Testimonio de Pedro Ascenso, Juan Narciso y Santiago Mejía", *Ibidem*.

se aconsejaban unos con otros, sobre esta materia, y que su yerno, Martin Cocinero, fue quien los escondió por su mandato, unos en este, otros en Biticum y otros en Tragadero; que en substancia con un fotuto grande con quince maceticos de plumas de guacamaya, con sus puas bien empatadas, y alrededor unos quiteros[154], el cual canuto esta aqui en la población-escondido en el monte y que en Biticum esta escondido el tal platillo, un choroto, dos flautas y unas bosinas con una maraquita y un fafoy: y en Tragadero estan escondidas unas flautas, y fotutos, y que el dicho su yerno Martin, y su padre Bernabe lo entregaran todo...[155]
... que lo que tiene en esa parte solo es un choroyo, y una olla grande, que esta dentro de la cueva de la peña en donde estan un tamborito y unas dos flautas y unas piedrecitas largas de jaspe muy pulidas que de todo dara cuenta y lo entregara su yerno Timoteo, y que el tamborito, es de Juan de los Santos que lo a acompañado con su mujer Josefa y con otro yerno suyo llamado Apolinario hijo de Alejandro Graterol en las ocasiones, que han hecho la idolatría en una casita de campo que tiene en el sitio que llaman Bisu; y que

154 Con respecto a los quiteros o guiteros ya escribía Juan de Castellanos a fines del siglo XVI:
"... Otra cosa de menos importancia
A que llamaban Cay, y es el guitero,
cuentas que tratan ellas por dinero.
Conchas ó huesos son como las partas:
y ansí cuando Vallejo les pedia
El cay, que pocas gentes hace hastas,
El indio con quien hable la traia
De cuentas de guitero grandes sartas,
por las mas altas cosas que tenia;
Alguno tan menudo, que se mire
Como la minutísima chaquira" (*)
*En: Juan de Castellanos. *Elegías...*, *op. cit.*, p. 225.

155 Confesión de la india Coneja en el mismo juicio, Boconó 1749, folio 41 v, citado por Tarazona, *op. cit.*, p. 69.

> aunque tenia un muñeco lo mando enterrar en una quebrada, y esta crecio y se lo llevo y responde.[156]

Aparece otra descripción del ritual en la confesión de la india Coneja:

> ... y que el modo de hacer la idolatría a obscuras, poner por delante una manta, tocar una maraquita, y otras veces una flauta, y unos fotutos, y dar unas palmaditas con las manos y luego cantar, bailar poniendo unas plumas de guacamaya en el suelo unas veces y otras en una mesita a manera de altar, y alrededor bailar, y beber cacao, y masato (...) Y que asi estaba jugando hasta media noche, y allí le iban ofrendando en un platico que tiene, todos los convidados, que unos llevaban, reales que echaban en el platico, y otras cacao, dulce, aguardiente, y chicha.[157]

Del mismo modo, los favores que se pedían a los dioses en cambio del culto que se les rendía eran iguales a los que todavía hoy se piden a las lagunas, a Arco y Arca, y a las Piedras Sagradas en el estado Mérida, especialmente en la zona de Lagunillas; o que se piden en la misma región de Mérida, a San Benito, a la Virgen de la Candelaria y al Niño Jesús de las paraduras, a saber:[158]

156 Confesión de la india Mauricia Bolsones, folio 43 v, citado por Tarazona, *Ibidem*, p. 73.

157 Confesión de Luisa Coneja, folio 41 v y 41 r, ver A. Tarazona, *Ibid.*, p. 73.

158 Ver respecto a esas peticiones a los dioses mi obra ya citada: *Dioses en exilio*... partes II y III.

> ... y que allí se le pedía a cada cual de ellos, lo que cada uno quería y había menester, como es la salud, los bastimentos, las lluvias y las cosas carnales de hombres y mujeres, y que unas veces lo concedían y otras, lo negaban...[159]

En este mismo juicio de Boconó, tan rico en documentación, se menciona también esa enfermedad de la piel tan corriente en la Cordillera de Mérida y que los españoles llamaban "sarna" sin distinguirla de esta, pero que los campesinos llaman hoy "enfermedad de Arco" y de ella dicen que "es parecida a la sarna pero no es"[160]. Acerca de dicha enfermedad me decía el médico que atendía el dispensario de La Culata cuando yo hacía mi trabajo de campo en esa comunidad (1973) que se trataba de "alergias": "... dijo que por haber ofrendado una vez por su salud porque estaba enfermo con mucha sarna y le dió dos reales de cacao a la Coneja para que lo curara...".[161]

En el testimonio de otro indio también se describe una enfermedad que, en el vocabulario actual de los campesinos, tendría el nombre de "mojanazo", o sea, la enfermedad causada por un daño lanzado por un "moján":

> ... a más de un año que se hallaba en una cama gravemente enfermo de maleficio que le hizo una india natural de este pueblo; nombrada Luisa Coneja viuda de Roque Conejo, como adelante dira, el cual maleficiole hizo en las partes pudentes las cuales me mostro y vi todas comidas, llegadas y ulceradas, y todas ya caidas, y destruidas...[162]

159 Confesión de la india Luisa Coneja, folio 41 r, ver A. Tarazona, *op. cit.*, p. 70.

160 Ver también *Dioses en exilio... op. cit.*

161 Confesión del indio Martín Cocinero, folio 50 r, ver A. Tarazona, *op. cit.*, p. 71.

162 Testimonio de Francisco Perdomo, indio, folio 8 r, ver *Ibidem*, p. 71.

Asimismo, conseguimos en este juicio un ritual de curación, brevemente descrito, que es idéntico a uno de los rituales que hacen los campesinos de la actualidad (en las zonas de Lagunillas y de La Pedregosa, por ejemplo), a fin de curar el bocio, llamado "coto" por ellos[163]:

> ... Así mismo comparecido Isabel viuda de Simón, y declaro llanamense como la dicha Luisa Coneja tiene muy mala fama, y que a su hija Ignes hija de Mateo Cañan le hizo maleficio la suso dicha, y que estandola curándola un indio de Pueblo Llano le saco del pescuezo un sapo, y una rana[164].

Además de coto, este "maleficio" mandado por Luisa Coneja también podría ser interpretado, una cosa no impidiendo la otra, como "moján" o "mojanazo", enfermedad que solo puede curar un "moján" de mayor poder que el que mandó el maleficio. El ritual consiste justamente en sacar algún animalito (puede ser rana o lagartija) del cuerpo del paciente, después de haber chupado la parte enferma, o después de haberla "soplado". Se bota entonces el animalito en una ponchera o cualquier otro recipiente que contenga agua.[165]

En el juicio de Luisa Coneja esta mujer aparece como capaz de cambiarse en "zamuro o murciélago", lo que relaciona Alberto Tarazona con aquellos vestigios arqueológicos encontrados en gran cantidad en los Andes, especialmente en Trujillo, y que los arqueólogos llaman "alas de murciélagos", o "pectorales líticos".[166]

---

163 Acerca de esas enfermedades y de los rituales de curación, ver *Dioses en exilio..., op. cit.*, Anexo sobre enfermedades.

164 Mismo juicio, declaraciones varias (Isabel, viuda de Simón), folios 33 r y 33 v, en A. Tarazona, *op. cit.*, p. 74.

165 Ver *Dioses en exilio..., op. cit.* pp. 120-121.

166 Ver al respecto, A. Tarazona, *op. cit.*, pp. 68-69; y la reproducción de dichas "alas de murciélago", que él menciona, en el anexo de dicho ensayo.

Pero aparte de las comparaciones con objetos arqueológicos se debe también establecer comparación con hechos de tipo etnológico: en mi trabajo de campo he mostrado a menudo referencia encontrada no solo de murciélagos, sino también de *zamuros*: el murciélago se relaciona abiertamente con las brujas en la actualidad, y con el "árbol de las Brujas" o "maitín"[167] donde dicen los campesinos que estas se alojan para bailar de noche y volver locos a los hombres que se atreven a pasar por esos lados, más si están solos.

En cuanto al zamuro, es clasificado por los campesinos como "animal de los aires", no por el hecho de ser ave; otras aves o pájaros pertenecen en efecto a la categoría "animales del agua", tales como el "airón" y el "tistire", o a la de "animales del monte", categoría a la cual pertenecen en general los pájaros[168], o a los "animales de brujería", tales como el "guainis" o el "surucuco".[169]

Al ser el zamuro un "animal del Aire", y al ser el Aire un espacio intermediario entre el Cielo (también llamado "los Aires") y la tierra, y poblado de seres invisibles (los Aires); al ser el "moján" generalmente considerado como capaz de "volar en los aires como zamuro" (información que me han confirmado los propios mojanes, como consta en mi libro *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*), podemos considerar que

---

167 El "maitín", también llamado "matapalo" en otras zonas de Venezuela, es el *Phicus*, y los murciélagos que en él anidan son de dos especies: el *Artibeus jamdicensis* y el *Atibeus lituratus*, según información el profesor Soriano, del Laboratorio de Ecología Animal, ULA.

168 Airón: pájaro de la familia de los *Trogonidae*, especie *Pharomachrus fulgidus*; el *tistire* es de la misma familia, pero todavía no se sabe si se trata del *Trogon melanurus*, del *viridis* o del *collaris*. Información que me proporcionó el profesor Pedro Durán del Laboratorio de Ecología Animal, ULA.

169 Guainis: *Crotophaga ani*, de la familia de los *Cuculidae*; y *surucuco*: es una lechuza, *Otus*, de la familia de los *Strigidae*. Información recibida por el profesor Pedro Durán del Laboratorio de Ecología Animal, ULA.

el zamuro es también una de las formas que toma el "moján" según la tradición propiamente andina, y que la india Luisa Coneja era vista a la vez como "bruja" y como "moján", por lo menos en este juicio que hemos venido analizando.

Finalmente, en este mismo juicio tan felizmente recogido por Alberto Tarazona en el Archivo Diocesano de Trujillo, aparecen *cuatro nombres de dioses indígenas de Trujillo* que no he encontrado en ningún documento ni obra de cronista hasta ahora, y tampoco durante mi trabajo de campo (aunque una parte de este se realizó también en la zona de Carache, estado Trujillo, en Betijoque, en Mesa Arriba y Mesa Abajo[170]). Esos nombres son: "Schut Estorondoy", "Schut Turarono", "Schut Baqueru" y "Schut Schuttuma", como se puede leer en este pasaje de la confesión de Luisa Coneja recogida por Tarazona:

> ... y que los nombres de los dioses, o demonios de los lugares, donde ha hecho la idolatría son de esta forma el de Biticum se llama Schut Estorondoy; en el sitio de Tragadero se llama Schut Turarono; y el otro del mismo sitio que esta en la casa de Bernabe Cocinero, se llama Schut Baqueru y otro que esta en el sitio del Hatillo en la casa que era del dicho Perdomo se llama Schut Schuttuma y que no tiene más que esos cuatro dioses.[171]

Este dato es importante para nosotros, pues es la primera vez que sale, y se podría seguir investigando al respecto. Nos sorprende la ortografía, tan poco típica del español: ¿habrase tratado de algún sonido desconocido de los españoles, razón por la cual transcribieron en esta forma? ¿Indica la repetición de la palabra "schut" en los cuatro nombres que se trata de un "dios"?

170 *Dioses en exilio..., op. cit.*, p. 130.

171 Confesión de Luisa Coneja en el mismo juicio, folio 40 x, en A. Tarazona, *op. cit.*, p. 75.

En este juicio las mujeres aparecen también como "mohanas", así como ya figuraban en el documento del siglo XVI escrito por el oidor Melchor de Arteaga y que ya mencionamos: "... teniendo ídolos y figuras dedicados al demonio y aposentos y bohios donde sacrifican e idolatran de lo cual son autores e inventores unos indios e indias hechiceros que entre ellos llaman mohanes...".[172]

Otras mujeres son nombradas como tales hechiceras o mohanas en el juicio de Luisa Coneja:

> ... y que oido decir que Beatriz, mujer de Pedro Cojo tiene santuario en Corojo, y que la vieja Mauricia Bolsones, tiene otro, mas no sabe en que parte, y que Juana Maria Tomate dicen que es yerbatera y que habria matado una esclava del sargento mayor Don Martin de Betancur...[173]

Discutí en mi otro libro *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*, el que las mujeres pudiesen ser mojanes, siendo varias las razones para ello: en el vocabulario andino actual no existe la palabra "mojana" sino únicamente "moján", o si existe nunca se utiliza en la práctica. Además en mi trabajo no solo encontré a hombres que fuesen mojanes, sino que esos fueron también categóricos al respecto: las mujeres no son mojanes, dicen.

Agreguemos a esto la otra conclusión a la cual me llevó la observación y el análisis de los datos etnográficos, a saber que las mujeres están excluidas de todos los oficios sagrados en los cuales no hay mediación entre el oficiante y lo divino. Ellas solo pueden ser médicos inferiores, es decir, yerbateras (también llamadas "rameras") y sobadoras, o brujas, así como rezanderas; es decir, oficios que

---

172 Ver en el presente trabajo la p.101.

173 Testimonio de Pedro José Ledezma, maestro albañil, folio 31 v y 31 r, en Tarazona, *op. cit.*, pp. 66-67.

conectan al hombre con las divinidades mediante el intermedio de los enfermos o de los muertos, cosa que demuestro en mi trabajo.[174]

Es importante agregar también otro dato, a saber que en el mito de origen recogido en los Andes (Cordillera de Mérida) la diosa Arca enseñó la agricultura y la medicina (en tanto que alta medicina) a los hombres (varones), mientras que a las mujeres les enseñó la alfarería. Tampoco encontramos en los cronistas, ni fray Pedro de Aguado, ni fray Pedro Simón, ni Juan de Castellanos, la información de que las mujeres fuesen mohanes, y cuando se especificó el nombre de un "moján" siempre era un hombre (por ejemplo Toy, el gran sacerdote del templo de Icaque en Escuque).

Mostré también en mi trabajo sobre las representaciones y prácticas simbólicas que, en la jerarquía andina rural, los yerbateros, sobadores y brujos solo están especializados en ciertas técnicas con respecto a las enfermedades (para curarlas o para provocarlas), mientras que los mojanes constituyen el grado más alto de esta jerarquía ya que son sacerdotes-médicos-hechiceros, iniciados directamente por la diosa (Arca o Laguna), y conocedores de todo el arte de la medicina y de la hechicería. También constituyen los únicos conocedores del lenguaje sagrado de las lagunas y de los Aires. Pongo, por consiguiente, en duda el que la india Luisa Coneja y otras mujeres de ese juicio de Boconó de 1749 fuesen realmente mohanas. Es mucho más probable que fuesen solo yerbateras, como además lo indica el testigo Pedro José Ledezma en el caso de Juana María Tomate, y que *los españoles no hiciesen la diferencia* entre ambos términos.

Análisis del juicio de un moján de Lagunillas, Mérida, 1851

Sin embargo, de todos los juicios que he encontrado hasta ahora el más interesante me parece ser el que se levantó en 1851 en la

174 Ver *Dioses en exilio…, op. cit.,* parte IV, cap. 3.



"Parroquia de Lagunillas" al indio Manuel Peña, de Pueblo Nuevo[175], porque es el que nos aporta más datos, en relación con los obtenidos en la actualidad, en el trabajo de campo antropológico. El primer testigo en dicho juicio es el labrador Gabriel Rangel:

> ... el citado Manuel Peña es perjudicial porque es supersticioso i hace que varios incautos crean en los ídolos que adora i cree al mismo tiempo que se jacta de saber curar los mojanazos y los ha pretendido curar, suponiendo que los males comunes sean maleficios: por estas razones pone en conocimiento del señor Juez; que Ignacio Briceño i Martin Villasmil, segun se le ha informado, fueron a traer a Peña de Pueblo Nuevo; que sabe por Luis Beltran Rangel, que la venida de Peña ha sido con el objeto de detener la Laguna del Urao porque una señora, invisible ídolo del referido Peña le ha anunciado que la Laguna se va; y que al efecto se encuentra Peña como de dique, viviendo al pie del zanjon por donde habria hecho creer que se retirara la Laguna: que el que espone, sabe, que se hacen unas reuniones secretas capitaneadas por el recitado Peña: que las reuniones son en una casita propiedad de Martin Villasmil en El Llano: queen esa casa hacen traer una mesa i en ella cuantos comestibles i aguardientes puede encontrar: que allí hace como exclamaciones.
> a un objeto que el llama Su Señor lo mismo que a su Señora; i que ha habido vez de ocultarse i volver untado de sangre diciendo a los concurrentes "que su Señor le ha aporreado por ellos", que de todo esto puede dar mejor explicación Dionicio Osuna como que asistío una vez a las seremonias, como también podrán declarar Luis Beltran Rangel; Briceño i Villasmil citados: i en fin que Manuel

175 Archivo Histórico de Mérida (Registro). Materia Criminal, tomo V, Causas diversas, 25 de enero de 1851, folio 119 a 153 r, Juicio contra Manuel Peña (o Molina), de Pueblo Nuevo. [Copia textual].

> Peña no oye misa ni va para nada a la iglesia, ni le gusta vivir i no vive, en poblados...[176]

Por primera vez nos encontramos con un juicio que no se levantó por hechicería nada más sino por *practicar un culto extraño*, cuyos detalles (por lo menos algunos) serán referidos por varios testigos unos tras otros.

El hecho de que Peña fuese buscado para *detener a la Laguna de Urao* que amenazaba con irse está completamente en la tradición andina, tal como todavía la encontramos: ya en el mito de origen se ve como la Laguna llegó a ese sitio de Lagunillas por su propia voluntad, y después de haberlo escogido entre varios sitios. Así como ella ya una vez "se mudó" del sitio anterior que no le gustaba, así la Laguna puede mudarse nuevamente en cualquier momento cuando se disguste por algo. La gente de los caseríos alrededor de dicha Laguna de Urao me han referido varias veces su preocupación porque la laguna pudiera irse, pues está muy molesta con la cantidad de ruido que hace la gente de la ciudad (entiéndase: Mérida), cuando vienen el fin de semana a pasear por ahí "sin ningún respeto". También me explicaron algunos mojanes de la zona que la Laguna ahora estaba brava porque ya no la respetaban como antes, que no hacían sacrificios ni ofrendas suficientes, y que se podía "ir". Del mismo modo todos los campesinos, desde Lagunillas hasta La Culata, están actualmente (en 1980) preocupándose porque ellos supieron que había un proyecto del Estado para modificar la forma de la Laguna e instalar un hotel turístico allí. Y, como me dijo un "moján": "Si la Laguna se nos va, ¿qué será de nosotros?".[177]

---

176 Archivo Histórico de Mérida (Registro). Materia Criminal, tomo V, Causas diversas, 25 de enero de 1851, folios 121-122, Testimonio de Gabriel Rangel, en el juicio contra Manuel Peña [Copia textual].

177 Con respecto al mito y sus distintas versiones, así como las creencias actuales sobre la Laguna de Urao, ver *Dioses en exilio..., op. cit.*, parte II, capítulos 1 y 2.



Los movimientos de salida y llegada de la Laguna (así como, también, "bajada" y "subida" de santos, y que hubo según Salas "bajada y subida" del Ches o dios del páramo) están asociados, en efecto, con el mito con grandes catástrofes, y los campesinos, descendientes de los indios de antaño, están temiendo nuevamente una.[178]

Era la misma situación en el siglo XIX, según nos podemos percatar con este documento, en el cual la Laguna de Urao está asociada además con *dos seres* que Peña llama, según el testigo, "Su Señor" y "Su Señora", en lo cual veo muy claramente una referencia: a) a la *Laguna* y a *Su Esposo* que es también su hermano en el mito de origen, ambos siendo llamados por los campesinos "Doña Simona" y "Don Simón", aunque Don Simón tiene varios otros nombres, como indico en *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*; b) se refieren también esos títulos a *Arco* y *Arca*, esos dioses acuáticos que son otra representación de la *Laguna de Urao y de su esposo. El mismo acusado,* Manuel Peña, *pronunciará sus nombres más tarde en el mismo juicio,* como veremos pronto.

Que el mencionado Peña haya sido "aporreado" y ensangrentado por los dioses, para pagar algo que debían los otros campesinos (podemos suponer que se trataría de ofrendas y sacrificios que ellos hubiesen debido hacer y que no hicieron, como sucede a veces hoy), también está dentro de la tradición andina: los dioses Arco y Arca pueden "morder", "chupar sangre", matar, así como también traer agua para los campos, fertilizar el suelo y a las mujeres, y otorgar buenas cosechas[179]. Sin contar con que el "moján" puede utilizar esto también como medio de presión para obligar a los demás a asistir al rito.

En el próximo testimonio, el de Juan Dionisio Osuna, agricultor, se hablará de las "piedras", indispensables en ciertos rituales de

178 Ver el análisis de las distintas versiones del mito de referencia, *Ibidem*.

179 Ver al respecto todos esos rituales y creencias, *Ibid.*, parte II, cap. 2.

fertilización del suelo para poder sembrar, tal como se hace todavía en la zona de Lagunillas[180]:

> ... que congregados que Peña trae una mesa a la sala, i en ella cuatro piedras redondas, y una palmeta que el llama "la fuerza": que de covijas hace cortinas en donde se oculta, toca i canta para poder ascender al Cielo: que en la mesa pone comida i aguardiente que llevan los concurrentes, que el mismo declarante... llevo una botella de aguardiente i medio real de cacao......... que es cierto que saliendo ensangrentado, dice que los concurrentes son causa de que el Señor le haya aporreado por no haber asistido todos: que Peña no oye misa ni sale a tratar con las personas, y que le gusta vivir como escondido, que al tiempo de ocultarse tras la cortina apaga las luces; se siente un ruido como una tapia algunos sonidos como pisadas de bestias que luego caen al suelo i rebuznan, o relinchan como caballos, i en seguida, despues que ya dice, han comido las bestias recién llegadas, para que los asistentes agricultores cojan a fin de que sus sementeras se den buenas: que también es cierto que recomienda la creencia de todo aquello: i que los que fueron por Peña a Pueblo Nuevo han sido Ignacio Briceño i Sulbarán: que Peña dice que en las bestias bienen los arcos del cielo i para ellos es la cena de un solo se nota menos alguna botella de aguardiente cuando vuelve la claridad, y en fin que el esponente, por haber manifestado de sagrado en todo lo que vió y oyó i dicho que no volvía, fué amenazado y sentenciado a varias enfermedades que vendrían del Dios que él sabe manejar, que no tiene mas que decir: se lo leyó i dijo serlo mismo que ha espuesto: que no firma por no saber, lo hace el Señor Juez por ante nos los actuarios"[181].

180 *Ibid*.

181 Testimonio de Juan Dionicio Osuna, agricultor, juicio de Manuel Peña, año 1841, Archivo Histórico de Mérida, materia Criminal, tomo V, Causas diversas, folios 121-122, Copia.

Aquí se repiten las ofrendas que ya habíamos encontrado en relación con Trujillo y con el juicio de la india Coneja, a saber: aguardiente y cacao, que constituyen también en la actualidad una parte de las ofrendas que en la Cordillera de Mérida se da a pozos y lagunas, las otras siendo el chimó especialmente, así como todas las primicias que indique anteriormente[182]. Dichas primicias[183] tienen que ver también con la "cena" que se les da a los dioses en el ritual descrito arriba.

En ese mismo trabajo explico cómo la *forma de caballo* del dios Arco-Iris ha debido surgir a partir de la conquista de esta región andina por los españoles, en el siglo XVI, y debido al gran pavor que entonces sintieron los indios, lo mismo que todos los indígenas de América, al ver ese animal, puesto que su deidad tenía la facultad de tomar distintas formas de animales (también en el ritual de La Candelaria, Virgen que es una de los sustitutas de Arca, como lo demostré, los danzantes imitan la forma de caminar y los gritos de los animales)[184]. No puede sorprender el que pudiera también tomar la forma de caballo, sobre todo si consideramos que el terror que provocó dicho animal estuvo alimentado durante algún tiempo por los actos sanguinarios que, montados en él, cometieron los españoles al principio de la Conquista, especialmente en el caso de Rodríguez Suárez.[185]

---

182 Ver *Dioses en exilio…, op. cit.*, parte II, cap. 2.

183 En su libro *Dioses en exilio…, op. cit.*, la profesora Jacqueline Clarac de Briceño define las primicias como "… los primeros huevos de una gallina, una gallina que pone por primera vez, la primera leche de una vaca o de una cabra, las primeras mazorcas de maíz, el primer miche que se fabrica o que se compra y, en general, todos los primeros frutos de la tierra al cosecharlos. Se debe agregar a esta lista el primer niño de toda mujer, sacrificio que antaño era obligatorio". *Dioses en exilio…, op. cit.*, p. 91 (N. del E.).

184 *Ibidem*, parte III, cap. 2.

185 Ver Aguado, *op. cit.*, p. 401, y la parte II del presente libro.

Aún más importante para nosotros es la identificación bien clara hecha por el testigo citado, y que él pone en boca del "moján" Manuel Peña, según la cual *aquellas bestias* o *caballos* eran *los arcos del cielo*; esto viene a confirmar para el siglo pasado lo que demostré para nuestra época, a saber, que los Arcos y la Laguna son la misma deidad, estrechamente relacionada con la fertilidad del suelo y la fertilidad de la mujer. En efecto, el campesino muy transculturado hoy no hace siempre la relación y separa Lagunas y Arcos, viendo a estos últimos únicamente como personajes peligrosos para los hombres[186], confusión que no existe entre los mojanes. A esos mismos dioses que pueden manifestarse bajo la forma de caballos se refiere el contenido del hechizo descrito en el juicio de Ignacia Silveria Ángel por el negro Gusman en 1774: llevaba "cerdas de caballo".[187]

Los mojanes, hoy como antes, son los depositarios de la antigua cultura indígena y han procurado preservarla y reconquistar a los indios a favor de ella. El "moján" Peña, lo mismo que los actuales mojanes encontrados en mi trabajo de campo, no va a misa y "recomienda la creencia", es decir, *su* creencia, que es la de sus antepasados. Y, hoy como antes, *el medio de control* del cual disponen los mojanes es *la amenaza de terribles enfermedades* que mandan los dioses y los mojanes, siendo llamadas esas enfermedades el "moján" (o "mojanazo") y la "enfermedad de Arco", que se manifiestan bajo distintas formas, y que solo el "moján" que las ha mandado es capaz de curar, sobre todo cuando se trata de la enfermedad que lleva su nombre. Los testimonios que siguen repiten y confirman los datos obtenidos en los primeros. Tal es por ejemplo el de "Bruno Sulvaran, labrador".

> ... dijo, que todo lo que se le acaba de leer en el anterior auto i declaración de Juan Dionicio Osuna todo es verdad pues todo los conta de vista ocular pues ha presenciado dos reuniones de Manuel Peña, i que ambas han sido en casa de Luis Veltrán

186 Ver *Dioses en exilio..., op. cit.*, parte II, cap. 2B.

187 Ver la p. 109 del presente trabajo.

> Rangel añadiendo que les ha hecho creer a los concurrentes que la Laguna de Urado estaba al hirse, i que debía llevarse medio pueblo por delante, i que había de caer al rio del Chama para hirse rio abajo, que es verdad que el que declara unido con Ignacio Briceño fueron a un campo de Pueblonuevo donde se encontraban Manuel Peña i lo trajeron a esta parroquia porque este les ofreció que les haría aumentar la toma de agua, haría venir hivierno i haría que se les dieran buenas las sementeras, que sobre la mesa donde pone las piedras pone también un pedazo de tabla labrada como especie de palmeta, i una maraca que esto es en el acto de la función que el mencionado Peña suena la maraca por la orilla de la mesa, que luego se esconde, tras de las cortinas, que al efecto han hecho de cobijas que allí hase porción de aparatos o mogigangas i que todo esto es con las luces apagadas: que se oyen adentro ruido como de bestias como también relinchos de caballos, que luego se encienden las luces i que cayendo Peña como privado corre un muchacho hijo de este i con un pañuelo lo limpia la sangre de las narices mostrándole a los concurrentes i exigiéndoles que lo vean, que luego Peña se levantó contando que su señor lo había aporreado, que el que declara ignora quien sea el señor...[188]

La asociación Arco-caballo está nuevamente muy clara en esta relación-testimonio. Ya analicé esta identificación del dios Arco-Iris con el caballo, y situé el origen de la misma a partir del impacto causado a los indígenas andinos por la llegada de aquellos seres mitad animal mitad hombre, que eran los españoles.[189]

La asociación de dicho animal con Arco no puede sorprender cuando uno sabe que las lagunas (identificadas con el Arco-Iris hembra) braman ("echan unas bramas") como los venados, y que

188 Testimonio de Bruno Sulvaran, labrador, juicio contra Manuel Peña, Archivo Histórico de Mérida, Materia Criminal, tomo V, Causas diversas, año 1841 (parroquia de Lagunillas), folios 122-123, (Copia exacta).

189 Ver *Dioses en exilio..., op. cit.*, p. 275.

estos acostumbraban sacrificar antiguamente en los templos, como consta en la relación de Juan de Castellanos[190], y se sacrifican todavía a páramos y lagunas (particularmente a la Laguna de Urao y a las Piedras Sagradas de los cerros San Benito, de La Trampa, del Platanal y San Bailón, que son los maridos de la Laguna).[191]

El venado tiene cascos como el caballo, no es muy difícil el paso de uno a otro, sobre todo cuando se sabe también que esos dioses acuáticos acostumbran tomar muchas formas para manifestarse a los hombres[192]. Ahora bien, el que sacrificasen venados identificados con los mismos dioses a quienes ofrecían tales sacrificios no tiene nada de extraño, pues se sabe que igualmente se les sacrificaban guacamayos, los cuales eran igualmente identificados con el Arco-Iris; y en el ritual de La Candelaria se sacrifican gallos identificados con el hombre (el guardián, que muere al final simbólicamente cuando se mata al gallo) y con la diosa, guardiana de la agricultura y de los bienes de la tierra.

Todos los testigos en este juicio se indican como “vecinos indígenas de esta parroquia” (Lagunillas), y todos son “labradores”, menos Juan Silvestre Hernández “de oficio albañilero” (folio 125 a y r), “que fue con su esposa a dichas funciones”, y J. de Aguatín Rangel, “vecino indígena de esta parroquia que obtuvo el cargo de Comisario de policía en el año pasado, de edad veinticinco años, de oficio labrador...”, quien asistió también a dos de esas funciones como él mismo declaró, viendo “... que también ponía Molina[193] sobre la mesa una mochilita para que el no supo que había dentro de ella, que oyó dentro las cortinas como relinchar caballos, que todo le consta de vista ocular ...” (folio 127 a y r).

El Juzgado Primero de Paz de Lagunillas, Dámaro Rodríguez, mandó, por consiguiente, prender “por sismático” (¡!) al indio

190 Ver este cronista, *Elegías..., op. cit.,* p. 235.

191 *Ibidem,* parte II.

192 *Ibidem,* parte II, cap. 4.

193 El acusado Manuel Peña es también llamado “Molina” en este juicio.

Manuel Peña, también llamado Molina, pero lo mandó luego al juez de Ejido quien interrogó al acusado. Este Molina declaró que "todas las acusaciones eran falsas" y que todo lo que él había hecho era "... una diversión de títeres, que para bailar los muñequitos tocaba una guitarra, y que lo hacía para divertirse y divertir a las personas que concurrían"[194]. De modo que lo guardaron en prisión "por supersticioso".[195]

Sin embargo, este juicio iba a volver a tomar importancia al descubrir el "fiscal en la cama" que lo seguía, que Peña estaba probablemente relacionado con otro hecho, el cual se había denunciado en el año 1850 para Pueblo Nuevo, y pide que

> se examinen sobrelas circunstancias finales de haber soplado el viejo Bartolo enél nombrado, quesea lo que quiera decir esto, si hubo muerte ó algún otro delito ejecutado enél y si murió la sobrina que dicen echaron al agua ó sea a una laguna estando embarazada, con todas las demás circunstancias que pongan enclaro los hechos que parece se indican...[196]

Con respecto a tales acusaciones se volvió entonces a interrogar a los mismos testigos que ya habían declarado en Lagunillas, pero todos declararon ignorar todo acerca de esos hechos; de modo que el Juzgado de Lagunillas decidió remitir el asunto al Juzgado de Pueblo Nuevo[197] el cual llamó a declarar a varios indios labradores de dicho pueblo. Estos dijeron ignorar todo en cuanto al viejo Bartolo, pero reconocieron algunos "haber oído hablar de la mujer embarazada

---

194 El mismo juicio, folios 128 r y 129 a.

195 *Ibidem*, folios 129 r y 130 a.

196 *Ibid.*, folio 131 a.

197 *Ibid.*, a partir del folio 139 r. Esta parte del juicio es borrosa, la tinta era aparentemente de mala calidad y es de difícil lectura.

que echaron a la laguna"[198]. La mayoría de ellos declaró además que Peña era un hombre honrado; así que el defensor de él, Mariano Contreras, pidió al Juez de Provincia (Mérida) el 19 de mayo de 1852 que diera término "a este juicio injusto"[199], el cual terminó en efecto en el mes de junio con "quince días de arresto" para el acusado[200].

En esta segunda parte del juicio las nuevas acusaciones nos revelan nuevamente dos cosas: una de las técnicas más típicas de los mojanes para curar es el "soplado", aunque tienen también otras[201]. Esta técnica muy típica de la terapéutica indígena americana (norte y sur) sorprendió al fiscal, que pidió entonces se averiguara "lo que quiera decir esto". Además encontramos una referencia a una "mujer embarazada que tiraron a *la laguna*".

Para el que haya investigado las costumbres y creencias que hoy tienen todavía los campesinos merideños, no hay nada de extraño en esto: creen en efecto que las mujeres embarazadas son atacadas a menudo por Arca cuando van al río o la laguna, razón por la cual se hacen generalmente acompañar cuando necesitan ir en busca de agua.

Es que la Laguna, lo mismo que Arca, la deidad acuática identificada también con la misma laguna o Doña Simona[202] en el caso de la Laguna de Urao, que es la que se menciona en el juicio que acabamos de analizar, desea tener a los niños primogénitos "para servirla en el fondo de la Laguna"; y, como me decía un "moján" actual de esta zona de Lagunillas: "Cuando no se lo dan, lo cogen".[203]

No encontré en la recolección de datos etnográficos, en la actualidad, sin embargo, referencias a sacrificios de mujeres

---

198 *Ibid.*, folios 141 r, 142 a y r, 143 a.

199 *Ibid.*, folio 152 a y r.

200 *Ibid.*, folio 153 a y r.

201 Ver *Dioses en el exilio..., op. cit.*, p. 233.

202 *Ibidem,* parte II.

203 *Ibid.*



embarazadas; pero, en relación con mis otros datos, se puede suponer que se trató en aquel caso de un castigo a esa mujer, la cual habría cometido tal vez alguna falta grave con respecto a la Laguna; como, por ejemplo, haberle robado unas gallinetas, o haber recogido juncos en sus orillas sin permiso. Tal vez la comunidad la juzgaba también culpable de algún delito de brujería. Se aprovechaba además este castigo para hacerle a la Laguna un sacrificio de su gusto (un niño, tal vez primogénito), lo cual podía redondear en beneficio de toda la comunidad que tenía esa creencia. Puede ser también que dicha mujer hubiese sido ya "escogida" por la misma laguna mediante una agresión, que tal vez se repitió, hasta que decidió la comunidad ofrecerla voluntariamente a fin de evitar alguna desgracia colectiva: "Cuando la Laguna da tres bramas, dicen los campesinos de Lagunillas, es que se quiere tragar a alguien...".[204]



Laguna sagrada de la Cordillera andina de Mérida.
Foto: Maricela Capacho.

204 *Ibid.*

CAPÍTULO VI

ENCOMIENDAS Y RESGUARDOS INDÍGENAS. ORIGEN DE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

En seguida cuando hubo fundado "su" ciudad de Mérida por segunda vez en el emplazamiento de La Punta (en el sitio que se llamaría luego "Ranchería Vieja", después La Parroquia o La Punta), Juan Rodríguez Suárez repartió tierras a sus soldados, como se puede leer en el texto de fray Pedro de Aguado.[205]

Cuando llegó luego Juan de Maldonado, rival de Rodríguez, volvió a fundar la ciudad más lejos, en la misma meseta, pero dejó a los soldados de Rodríguez las tierras que ellos tenían, y repartió otras entre sus propios compañeros. Más tarde, la Audiencia de Santa Fe mandó a un juez llamado Alonso Desperanza, el cual, para poder satisfacer todas las demandas de tierras de los soldados de la Conquista (que no se contentaban con una sola), mandó a conquistar definitivamente la zona de Acequias (nombrada "Macaria" por los indígenas según fray Pedro de Aguado). Aguado hace la observación amarga que hasta los soldados más pobres, incultos y crueles, se juzgaban sin embargo dignos de recibir encomiendas y las reclamaban:

> ... de suarte que ni los indios querían ya servir ni los españoles hacerles que sirviesen; pero con todo su disgusto y desabridamiento obedecieron lo que la Audiencia les mandaba y dieron lugar a que el nuevo juez, Alonso Desperanza, usase de su comisión; el cual

205 Fray Pedro de Aguado, *Recopilación..., op. cit.*, cap. 7 del Libro 11.

para que hubiesen quejosos y con que contentar a mas envio a Juan Diaz de Atena con ciertos españoles a que descubriese y viese un valle que a las espaldas de las acequias se hacia a quien los naturales llamaban Macaria y los españoles llamaron después el valle de la Paz, porque como en el entrasen los naturales[206] por ser muchos y estar muy juntos nunca se alborotaron ni espantaron ni dejaron sus casas, antes con mucha afabilidad tractaban con los españoles, y así siempre estuvieron de paz. Vista la población que en este valle había que serían quinientas casas en poca tierra y muy acompañadas de arboledas fructíferas se volvieron al pueblo sin abajarse mucho porque segun hacia la tierra la demostración, parecía estar cerca de alli los llanos de Venezuela y con estas pocas cosas que de nuevo se habian visto y acrecentado esperanza comenzo a hacer informaciones de los servicios que a cada uno habia hecho cosa por cierto de ver y notar y aun de reir que no hubiese soldado, por pauperrimo que fuese y hubiese sido que no probase y averiguese que habia sustentado una casa y en ella a otros soldados, y por ventura nunca el pobre habia alcanzado que comer solo, iten que habia metido muchos caballos, que habia trabajado muy principalmente en la conquista y pacificación de aquella tierra, y *lo que mas era de llorar no habia hombre por cruel o malo que fuese, rustico y torpe y que apenas por ventura sabia rezar ni gobernar su persona que no probase y averiguase que era capaz de tener indios encomendados,* y que con la encomienda que en el se hiciese estarian los indios bien tratados y adoctrinados y la conciencia del rey descargada.[207]

La Audiencia de Santa Fe tuvo que rehacer varias veces dichos repartimientos, como se puede ver en una carta escrita al rey de

206 *Sic.*

207 Fray Pedro de Aguado, *Recopilación..., op. cit.*, tomo II, libro 11, "Descubrimientos de las Sierras Nevadas", p. 448. Resaltado de la autora.

España en 1564 por un oidor del nombre de Venero[208]. Este suprimió todo lo que había sido hecho con anterioridad a su visita y repartió nuevamente las tierras a aquellos que, según él, lo merecían *realmente*. Lo que significa que las encomiendas fueron removidas y cambiaron de mano varias veces entre 1558, fecha de la fundación de Mérida y 1564, fecha de la carta que acabo de citar.

Sin embargo, esas encomiendas no fueron reconocidas en seguida por el rey, a causa del decreto según el cual ya no se debía fundar ciudad en América (toda la Provincia de la Sierra Nevada fue descubierta y conquistada después de dicho decreto).

Encontré en el Archivo de Indias de Sevilla ciertos documentos que tratan de dichas encomiendas. Se trata de 63 peticiones en las cuales los españoles de la Conquista de la Provincia de las Sierras Nevadas hacen valer sus derechos a tener tierra; hay también 86 confirmaciones por "cédulas reales", y algunos rechazos[209]. Esos documentos empiezan en el año de 1607, y se puede observar que hay concentración de concesiones de encomiendas sobre ciertos años: 1613, 1628 a 1632, 1635, 1659 a 1662, 1670 a 1673, 1680 a 1695.

Los nombres de ciudades que ahí se indican: Mérida, La Grita (o Espíritu Santo de la Grita), Maracaibo, San Cristóbal, son los lugares de donde salieron las peticiones, o a donde fueron dirigidas las cédulas reales. Se trataba de los centros administrativos de la Provincia de Mérida. Esta fue llamada al principio "Provincia de las Sierras Nevadas" y dependió de la Audiencia de Santa Fe de Bogotá, Virreinato de Nueva Granada. Las fechas de los documentos que logré consultar en Sevilla son todas anteriores en efecto a la unión de esta provincia y de Maracaibo a la Capitanía General de Venezuela, unión que se realizó en 1777.

Desgraciadamente no se especifican, o muy raramente, los nombres de los grupos indígenas en los documentos referentes a las

---

208 Carta del 1° de enero de 1564, Archivo General de Indias, Sevilla, sección Santa Fe, legajo 188, folio 425.

209 Ver la lista que reuní en el Anexo.

encomiendas. El encomendero tenía importancia como individuo (sus amigos escribían cartas al rey a fin de alabar sus hazañas y recomendarlo) mientras que los encomendados eran conceptualizados en la mente española como una masa informe de trabajadores, a la cual se ponía un nombre genérico: "los indios".

A partir de 1628 se mencionan algunos grupos indígenas encomendados, pero en general se sigue señalando solamente "una encomienda de indios". De modo que es imposible reconstruir la división de los grupos, su parentesco lingüístico y su organización territorial y política, y aún menos para la época anterior a las encomiendas, sobre la base única de tales documentos.

En cuanto a la ubicación de esas encomiendas, es indicada a menudo en forma muy imprecisa; se acostumbraba en efecto indicar solo la ciudad de la cual el encomendero era "vecino". Hay excepciones, sin embargo, en el caso particularmente de aquellas comunidades indígenas más conocidas de los españoles, tales por ejemplo Lagunillas o Mucuchíes.

Los nombres de las ciudades a las cuales pertenecían esos "vecinos" no son tampoco significativos para la ubicación real de esas encomiendas, ni para la situación geográfica de los grupos indígenas, pues sucedía a menudo que un "vecino de Mérida" recibiese una encomienda a orillas del Lago de Maracaibo (por ejemplo, en la zona de Gibraltar) y otra en Mucuchíes o en Acequias. Solo la toponimia actual es, en muchos casos, eficaz para situar en el espacio a los grupos *una vez que habían sido encomendados*; sin embargo, nos encontramos acá también con otra dificultad: no siempre se conservaron los nombres originales de aquellos grupos.

Febres Cordero cita, para las primeras encomiendas que se registraron, la fecha de 1589[210]. Indica, por ejemplo, que una "caballería de tierra" fue dada ese año a un tal Gonzalo de Avendaño en el lugar de *La Pedregosa* (donde está situada ahora la primera comunidad que fue objeto de mi estudio etnográfico). Ese mismo individuo

210 Tulio Febres Cordero, *Décadas de la historia de Mérida*, tomo I, pp. 171-197.

recibió también, y el mismo año, una "estancia" en La Punta (o La Parroquia, pues este pueblo lleva hoy indistintamente uno u otro nombre), a poca distancia de La Pedregosa y de Mérida. Cita el autor además varias encomiendas que también fueron entregadas en la misma zona a algunos conquistadores cuyos apellidos son llevados hoy por hacendados de la región así como por campesinos autóctonos de La Pedregosa.[211]

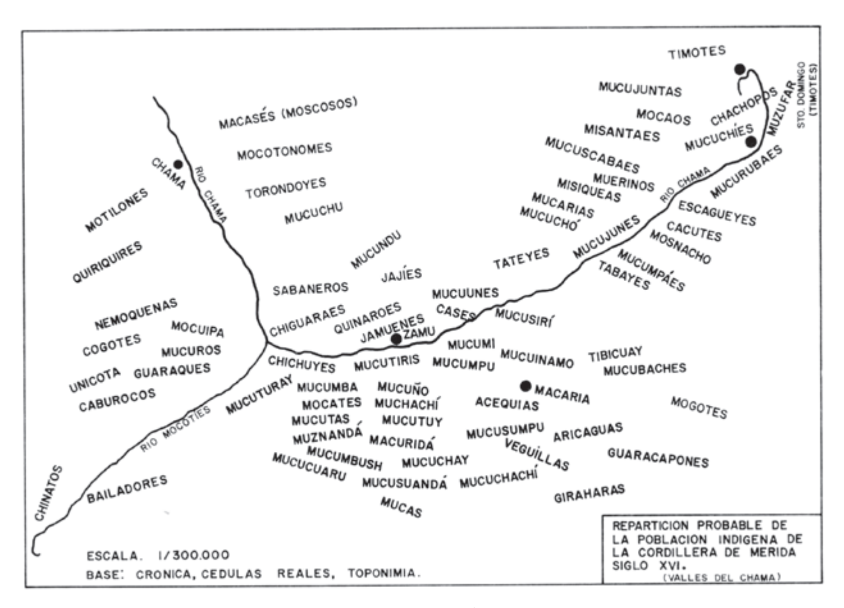
Febres menciona también las numerosas tierras que recibió entre 1627 y 1632 el alcalde de Mérida, el teniente de capitán general Diego Prieto de Dávila: dice que aquellas tierras eran las que "sobraban" de los *resguardos de los indios de Tatey y de Los Curos*. Como sitúa al grupo Tatey en *La Pedregosa*, aquellos resguardos serían entonces los de los antepasados de los actuales campesinos de La Pedregosa y de Los Curos.

A ese mismo Dávila se le dieron también "cuatro estancias de pan en Gibraltar, en el río Torondoy" lo que nos ilustra nuevamente el hecho de que un mismo individuo podía recibir tierras en lugares tan alejados entre sí como lo son La Pedregosa y Gibraltar. También nos sugiere esto que los españoles no eran tan numerosos en estas regiones.

Procuré reconstruir en un mapa la ubicación de los grupos indígenas, por lo menos aquellos que se encontraban en los valles de la cuenca del río Chama. La toponimia, que utiliza gran cantidad de nombres indígenas, me ayudó mucho en este sentido, completando así los datos de los documentos de archivos y de cronistas (Ver mapa que sigue).

211 Dávila, Avendaño, Ruiz, Quintero, Sánchez, Uzcátegui, Guerrero, etcétera.





Los grupos indígenas también fueron mezclados en ciertos casos y transportados a otros resguardos y encomiendas. Salas cita varios casos de aquellas mezclas y cambios de ubicación en el espacio[212]. En la zona rural los campesinos actuales han conservado el recuerdo de algunas de esas mezclas, sobre todo las más recientes: también se realizaron en el siglo XX, a principios del mismo. Me contaron los ancianos de La Pedregosa, por ejemplo, cómo un conocido hacendado de la zona había traído una vez treinta familias de indios de otra parte para agregarlos a los indios de La Pedregosa. La misma información conseguí entre la gente de Los Curos, comunidad vecina de La Pedregosa, donde se me especificó que esas familias eran "guajiras" y que eran "esclavos".

A pesar de que, después de la Independencia, las leyes promulgadas por los republicanos de la Gran Colombia habían disuelto los

212 Julio C. Salas, *Tierra firme..., op. cit.* Documentos "inéditos" que él dice haber encontrado en los Archivos de Mérida y que publicó en dicho libro, pp. 242, 243, 245, 246 y 247.

resguardos indígenas, estos se mantuvieron en los Andes hasta fines del siglo XIX. En *1885* una ley (del 19 de marzo) dio definitivamente a los indígenas andinos las tierras de los resguardos establecidos por el gobierno español. Es así como se volvieron propietarios definitivos de parcelas, colectivas o individuales.

La tierra fue recibida también "en don", a veces. Esos dones, muy escasos, eran colectivos o particulares, según los hacendados y según las épocas. Encontramos, por ejemplo, el don que hizo el antiguo gobernador de Mérida, don Diego de La Peña y Gavidia, al dejar por testamento del 19 de junio de 1723 todas sus tierras a los indios Mucuñoque, de *El Morro,* al sur de la Cordillera[213]. El último de esos dones fue tal vez el que hizo hace pocos años la esposa de un hacendado merideño en su lecho de muerte, a los campesinos que cultivaban "en renta" algunas parcelas de su hacienda. Sin embargo, los herederos les quitaron dichas tierras luego a los campesinos, aprovechándose del hecho de que los títulos de propiedad todavía no habían sido elaborados.[214]

Los indios tuvieron a menudo que reclamar los derechos que tenían sobre sus tierras de resguardos. Tales, por ejemplo, las solicitudes que en varias oportunidades mandaron los indios de Lagunillas para recobrar dichas tierras cuyos resguardos tuvieron que ser "reconocidos" varias veces; por ejemplo en 1777, año de la unión de las provincias de Mérida y Maracaibo a Venezuela, fueron reconocidos nuevamente los resguardos de indígenas de Mucurubá, de San Juan y de Lagunillas.[215]

Había en efecto entre los españoles y criollos unos "despojadores", siempre listos para quitarles sus tierras a los indígenas,

---

213 Ver dicho documento publicado por *ibidem,* p. 250.

214 Dato de mi trabajo de campo en la zona, 1973.

215 Archivo Histórico de Mérida, sección Encomiendas y Tierras de Resguardos, tomo V, año 1777.

valiéndose de trampas, tal como por ejemplo se refiere en el siguiente documento, escrito en el año *1833*, en pleno siglo XIX:[216]

> Juan de Dios Maldonado Juez 2° de Paz de la Parroquia de la Gunillas ante V. con respeto presento: que ha virtud de la Pocesión que V. se sirvió darnos a todos los indígenas de la dicha Parroquia en ocho de junio ultimo de las tierras de resguardos que nos asigno el Rey de España en su fundación hemos estado aberiguando y poniendo en orden las muchas ventas que en dichas tierras hay hechas ya por los mismos indígenas unos con otros, ya por los usurpadores unos con otros, y a los mismos indígenas con otra multitud de enrredos de arrendamientos, permutas y que han hecholes espojadores, para pedir el repartimiento prevenido por la ley de 11 de Octubre del año undecimo ante V. mismo que es el juez de la causa, como lo avemos muy en breve.
> El tribunal sabe muy bien que los despojadores no apelaron del juicio de pocesión, ni han pretendido acción alguna para acreditar su propiedad, sino que han callado y confesado con este hecho la malicia de la usurpación y la verdad de no tener titulo alguno de propiedad. Ahora para manifestar más su malicia, y entorpecer el orden del negocio, han resultado poniendo demandas aisladas ante el juez primero de paz de aquella parroquia atribullendome despojo de un pedazo de tierra de entre los mismos resguardos que V nos hizo restituir, porque dicen que ha sido comprado a un indígena.
> Tal es el testimonio que acompaña formado con el aparato de un Abogado que iba pasando y le llenaron la cabeza de cuantas falsedades quisieron ocultándole el juicio seguido ante V, y todas las marañas de los pospasados, asegurandole solamente que yo los habia despojado con declaraciones amañadas el pretendido despojo.

216 Archivo Histórico de Mérida, sección Encomiendas y Resguardos, tomo VII, año 1833, folios 281 y 282. Resaltado de la autora.

> Vea Señor que modo tan surdo de entorpecer por estramuros, sin atreberse a llegar al tribunal de V en donde están escritas todas las marrañas de los usurpadores, sabiendo ellos muy bien que los aledatos de estas partes de tierras de los resguardos, con accesorios del juicio de que se conoce, y que no los pueden hacer en otro tribunal porque se le usurpe su autoridad.
> Ahora bien, como el dia que baya u á hacernos el repartimiento de los resguardos, se le han de presentar todos los documentos de las ventas hechas para sostener las legítimas, y deshacer las fraudulentas necesito que V se sirva mandar al Juez 1° de Paz de Lagunillas en el asunto de las tierras de resguardos de que V conoce, ni en todo ni en parte, por que es un solo juicio, bien satisfecho de que el dia del repartimiento según la ley sitada, que ya llega, ese dia se dara a cada uno lo que es suyo y lo que haya comprado a legítimos bendedores, y se acabare de quitar la pren a los usurpadores, haciendoles devolver esos precios y reditos que tan malamente han recibido.
> Atentamente pido y suplico se sirva preveer como dejo indicado haciendo suspender todo procedimiento al Juez de Paz de Lagunillas, que es Justicia que imploro jurando lo mismo. Juan de Dios Maldonado.

En respuesta a esta petición del juez Maldonado, se encargó del asunto el juez de paz de Lagunillas, quien procedió con arreglo al artículo 18 de la Ley del 13 de mayo de 1825 que dice:

> Pueden intentarse ante los Als. Parroquiales a prevención con los Municipales y jueces de 1a instancia las demandas sobre despojo o perturbación deporción, aunque la cosa sobre que verse el despojo o perturbador sea eclesiástico ó militar, debiendo conocer del juicio plenario de pocesión ó del de propiedad el Juez competente.[217]

217 Archivo de Mérida, sección Encomiendas y Resguardos, tomo VII, año 1833, folios 282 r y 283.

El "vecino de Mérida" que era acusado por esos jueces de despojo de tierras de resguardos a los indios se llamaba Juan Andrés Rondón. Este rechazó la competencia de dichos jueces, y pidió que fuesen jueces de su propio domicilio que se ocupasen del asunto, por lo que los indígenas de Lagunillas volvieron a hacer su petición por intermedio del escribano, quien escribió y firmó por ellos la carta siguiente:[218]

> José Manuel y Antonio Flores indigenas de la parroquia de Lagunillas en la mejor forma que podemos, y con el devido respeto Ante vm paresimos, y desimos que haviendo habitado en nuestra posesión que gosabamos por nuestros padres como lejitimos fundadores que lo fueron, y gosamos de ella como propia hasta el año de...[219] que resulta Juan Andres Rondon jasiendonos heran del y nos ympuso que deviamos depagarle los reditos que se causaron como lo verificamos satisfaciendole dose reales por año, lla si estubimos hasta el año de 25, que determino estando nosotros fuera de nuestra casa en un vesino, el llegar a ella y sin atender dicho Rondón a que no estabamos presentes nos destrato la casa a vecinbando dichos trastes al patio de modo que cuando llegamos del vesino de donde estabamos nos hallamos despojados sin en donde alojarnos y entonses el sitado Rondon a nuestra llegada salio diciendonos que supieramos que aquellas tierras heran del pues que le havian salido en propiedad, que lo que podria haser hera pagarnos y que salieramos, y ora despues de haver pasado esto, en la defensa que hiso el pueblo sobre dichas tierras estas en salido sen de los resguardos, y no de dicho Rondon como lo desia nos sotros como yndigenas que debemos de gozar de otras tierras, no podemos menos que reclamar ante su tribunal para que por la buena Administración de Justicia que ejerse se sirva mandar

218 Archivo de Mérida, sección Encomiendas y Resguardos, tomo VII, año 1833, folios 285 y 286.

219 No se puede leer aquí la fecha que se indica en el documento.

> que senos entriegue la tierra, en el mismo lugar que antes habitabamos de donde fuimos despojados, obligandonos apagarle al sitado Rondón las mejoras que se hallaren presentes bajo de avaluo como se verifico en el tiempo que salimos vajo de serca y con el aseo correspodiente al cual no se halla en esta fecha pues el sitado Rondo en el Ynstante dejo destruir la serca por donde fueron arruinadas dichas mejoras, y estando entendido dicho Rondon que estas tierras ya no son del sino delos resguardos, actualmente se halla pidiendo se entriegue la posesión que siempre teniamos por de nosotros, esto lo esta haciendo despues de haver vendido la tierra que a el le podia corresponder como yndijena.
> SV. no parese justo que a este selebuelvan a entregar tierras que han salido declaradas por los resguardos y que nosotros que hasta la presente nos hallamos sin a comodo senos despoje del lugar que antes gosabamos, siendo unos pobres despues de Dios no tenemos mas amparo que es de la justicia por tanto suplicamos avm se digne atendernos a nuestro relato a fin de que volvimos a gosar de nuestro lugar donde siempre abitamos, pues aunque al sitado Rondon se quejade que asido despojado por el 1° jues 2 de pas de esta para ponernos en posecion, no solo no asido asi pues antes nosotros fuimos los despojados en aquel tiempo por el mensionado Rondon.
> Avm pedimos, y suplicamos provea y mande conforme a nuestra solisitud que es justicia que pedimos y en lo necesario juramos no proceder de malicia, Ejido septiembre de 1833.4 y 23.[220]

Es de admirar la imparcialidad de los jueces en esa ocasión, ya que permitirán a los indígenas de Lagunillas conservar sus antiguas tierras de resguardo, pero también es de admirar la adaptación de esos indígenas, no solo al sistema jurídico heredado por los criollos del sistema español, sino también *al concepto mismo de propiedad de la tierra* manejado legal y oficialmente. Aunque, como

220 Firmó el escribano por los indígenas llamados José Manuel Flores y Antonio Flores.

lo mostré en mis libros *La cultura campesina en los Andes venezolanos* y *Dioses en exilio,* fue *una adaptación* lo que no significa que abandonaron del todo su propia concepción.

Regresando a nuestro documento, los jueces Juan de Dios Maldonado y Bruno Osuna, "apoderados de la comunidad de indígenas de Lagunillas", declararon falso el documento de propiedad de Rondón, quien pertenecía según ellos a un grupo de personas que "están tratando de hacer documentos de propiedad 'aloz lanzasos'"[221] y agrega Maldonado:

> ... Ya no puede sufrirse tanta insolencia que cometen estos hombres atenidos a que los indígenas son aquellos antiguos indios que no conocían los derechos de ciudadanía, y que por consiguiente estaban dedicados a servir a los alienígenas y a una vida enteramente pasiva...[222]

Con lo cual podemos darnos cuenta de la idea que se hacían los jueces del siglo XIX de los indígenas de los principios de la Colonia española, era gente pasiva, ignorante de los derechos de ciudadanía y, *por consiguiente,* dedicada a servir; mientras que reconocían una evolución en este sentido en los descendientes de aquellos indígenas.

En 1834 se volvieron a presentar otros 21 "indios de Lagunillas" a pedir sus tierras al juez Segundo de Paz, Francisco de Zerpa; tal vez porque vieron el balance, positivo para los indígenas, del juicio anterior. Se trataba nuevamente de tierras de resguardos y el juez,

221 Archivo de Mérida, sección Encomiendas y Resguardos, tomo VII, año 1833, 1 de septiembre de 1833, folio 287.

222 Archivo de Mérida, sección Encomiendas y Resguardos, tomo VII, año 1833, 11 de octubre de 1833, folio 288.

quien estableció la lista de aquellos indígenas[223], resolvió también el caso a favor de ellos.[224]

Estos documentos son importantes porque *nos muestran el origen de la propiedad de la tierra entre ciertos campesinos andinos de nuestra época*: esa tierra fue de sus antepasados, bajo el indicativo y dentro de la concepción del "resguardo indígena" durante la Colonia y luego les fue conservada al ser reconocido su derecho de propiedad en el siglo XIX, derecho que tuvieron sin embargo que reclamar

223 Silvestre, Uzcátegui, por su esposa

Eulgencia Suárez	1
María Ignacia Rangel	2
Toribio Oliveros	3
María Dominga Alarcón	4
Francisco Maldonado	5
María Remigia Guillén	6
María Inés Maldonado	7
María Paula Maldonado	8
María de los Santos Rondón	9
Tomás Gómez	10
Silvestre Hernández	11
Santos Hernández	12
María Leona Hernández	13
Miguel Hernández	14
Martín Hernández	15
María Cecilia Hernández	16
María Crisóstoma Hernández	17
María Juana Rojas	18
Félix Díaz	19
Florencio Díaz	20
Juan González	21

224 Archivo Histórico de Mérida, sección Encomiendas y Resguardos, tomo VII, "Sobre las tierras de los resguardos de indígenas de Lagunillas", años 1834-1835, folios 209 a 279. La lista de los indígenas que reclamaban sus tierras está en el documento n.° 20 (que también lleva, sorprendentemente, el n.° 30).

y defender varias veces. Unos indios de Pueblo Viejo en Lagunillas llevan hoy los mismos apellidos que algunos de esos "indígenas de Lagunillas" que aparecen en los documentos citados.

Desgraciadamente, no disponemos del mismo tipo de documentos para todas las comunidades andinas. El Archivo de Mérida posee, en efecto, en cuanto a "encomiendas y tierras de resguardos", solo los documentos siguientes:

En el tomo I de esa sección

-Encomienda de indios guachicas (Espíritu Santo de la Grita, 1635, Salvador Sánchez Jara).

-Encomienda de indios mocoyinos y aricaguas (valle de Aricagua, 1637, Benito Marín).

-Encomienda de indios timotes (Baltazar Gómez, vecino de Barinas).

-Encomienda de indios timotes (sucesión de la comprensión de Barinas, 1641, doña María Rangel de Cuellar, viuda del capitán don Juan de Nava y Pedraza).

En el tomo II

-Indios timotes y mucundú (encomienda vacante por muerte del capitán don Juan Fernández de Rojas, 1663).

En el tomo III

-Encomienda de indios de La Veguilla, Mucuñó, Mucuchachí, valle de las Acequias (capitán don Juan de Rojas, 1663).

-Vacante de la encomienda de indios de Mucutivarí del valle de Aricaguas (1663).

-Vacante de la encomienda de indios del maestre don Andrés Henríquez de Padilla en Pueblo Llano (1670).

En el tomo IV

-Pleitos de indios del valle de Acequias (contra su encomendero Juan Fernández de Rojas y su mayordomo Bonifacio Durán sobre sus terrenos y maltratos de dichos indios, 1670).

-Vacante de indios de los pueblos de Mucuñó, de apellido Mucufés, y Santo Domingo (por muerte de don Alfonso Jiménez de Bohórquez, 1689).

En el tomo V

-Mudanza del pueblo de San Antonio de Mucuñó al valle de las Acequias (tierras del capitán Alonso de Toro Holquin, 1692).

-Cobro de Demoras de los indios de las encomiendas de Santo Domingo, Mucufés, Pueblo Llano y Lagunillas (1698).

-Reconocimiento de los resguardos de indígenas de Mucurubá, San Juan y Lagunillas (1777).

En el tomo VI

-El Procurador de Naturales, a nombre de los de San Juan, sobre las tierras del Estanquillo (1782).

-Causa seguida entre I. Rodríguez y los indios de Pueblo Nuevo, por las tierras de Orcáz (1782).

-Propiedad de las tierras que los indios de El Morro tienen en la Vega de los Guaimaros, que posee Antonio Angulo (1789).

-Resguardos de tierras de indios Santo Domingo (1793).

-Pleito de los indios de El Morro sobre las tierras que tienen en el sitio de los Guaimaros (1794).

-Pleito por tierras de indios de El Morro (1807).

-Quejas de los indios de Pueblo Llano contra los españoles por daños causados por el ganado en sus posesiones (1797).

-El Gobernador de la Provincia pide no se consienta que los indios del corregimiento de Lagunillas se les impida extraer sus frutos por donde más les convenga (1806).

En el tomo VII

-Pleito por tierras de indios en El Morro (1807).

-Testimonio de resguardos de indios de Pueblo Nuevo. Nueva mensura y pacificación de Fernández en tierra Mocandu y Mucupe (1809).

-Tierra que los indios de Jají necesitaron y dieron a la Real Audiencia (1813).

-Los alcaldes indígenas de la Mesa reclaman el Llano de Surbarán que ocupa Cruz Becerra y que pertenece a los terrenos de dichos indígenas (1829).

-Los indígenas de Mucurubá reclaman el Llano de Escagüey (1831).

-Los indios de Lagunillas contra Trinidad Rondón sobre tierras (1832).

-Pleito de los indios de Aricagua sobre recuperación de sus resguardos (1834).

En el tomo VIII

-Reparto de tierras de resguardos de los indígenas de Tabay (1837).

-Ildefonso Hernández, indígena de San Juan, solicita un padrón de todos los que tienen derecho a resguardos (1838).

-Reparto de los resguardos de Tabay (1840).

-Pleito de los indios de Mucuchachí sobre sus tierras (1841).

-Pleito de los indios de Mucutuy sobre sus tierras (1858 y 1859).

Observando esta lista de documentos, nos podemos dar cuenta de que hasta muy tarde la población de la región andina fue dividida en *indios* (o "indígenas") y *vecinos* guardándose así *después de la Independencia la clasificación establecida por los españoles* en la Colonia.

Autores merideños de fines del siglo XIX como de principios del XX, tales como Ignacio Lares y Julio C. Salas, siguen utilizando el indicativo de "indígenas" para los campesinos andinos. No sabemos a partir de cuándo y por qué razón se perdió esa categoría, que solo volví a encontrar en nuestra época en la zona de Lagunillas. También es de hacer notar cuán tarde se hizo la "pacificación" de indios en ciertos sitios, tales como Mocandú y Mucupe (en 1809).

Ahora bien, ¿qué tributo pagaban los indios andinos? Hasta el momento se dispone de poca documentación al respecto. No había aparentemente mucha preocupación entre los primeros españoles para recoger tal tributo, según podemos sacar de algunos documentos. Por ejemplo, en carta del 3 de enero de 1560 al "Rey Católico", hay una queja contra el oidor Juan de Maldonado (el mismo Maldonado

de la fundación de Mérida) porque no se preocupaba de recoger el impuesto y el tributo, ni en Cartagena ni en ninguna parte.[225]

En otro documento con fecha del 18 de agosto de 1633, es decir, setenta y tres años después de la Conquista y fundación de Mérida, se nombra a todos los grupos indígenas que pagaban tributo en el Virreinato de Nueva Granada. Dicho documento enviado al rey de España, por el gobernador capitán general y presidente de la Real Audiencia de Santa Fe, don Sancho Girón, marqués de Sofraga[226], cita a todos los grupos uno tras otro, especificando lo que cada uno pagaba. Es así como se nombra a los indios de Tunja de Vélez, de Pamplona, de Salazar de las Palmas, de Santiago de Atalaya, de Mariquita, Tocayna y Uague, de los Remedios, de Muso y de la Palma; pero *no se menciona en ningún momento a los grupos de la Provincia de Mérida*, lo que es curioso ya que dicha provincia dependía entonces, como las otras nombradas, de la Audiencia de Santa Fe y del Virreinato de Nueva Granada.

La carta, escrita por intermedio de Rodrigo Zapata, termina asegurándole al rey *que ningún otro grupo de indios pagaba tributo en todo el Virreinato*. En cuanto al tributo consistía en "oro, plata, mantas de algodón, lana, gallinas, sal, cabuya, hayo y otros frutos, conforme a la calidad y disposición de cada encomienda".

Sin embargo, un documento de la "Comisión para la cobranza del donativo" menciona para 1622 a seis capitanes que pagaban impuestos en Mérida, con la cantidad de indios que tenía cada uno de ellos (es decir, de 17 a 30 indios por español), así como el tributo que pagaban al rey los indios de Lagunillas (cien pesos), los de Jají (cincuenta y cinco patacones en frutos de la tierra y gallinas), los de Tucani ("ciento dos millares de cacao a seis reales millar"), los de Tabay (sesenta patacones), los de Mucurubá (ochenta pesos), los de Torondoy (cincuenta y siete pesos), los del "pueblo de la sal" (treinta

225 Archivo General de Indias, Sevilla, sección Santa Fe, legajo 188, folio 262 y ss. Carta firmada por Grageda, López y Pérez de Arteaga.

226 Archivo General de Indias, Sevilla, sección Santa Fe, legajo 21, ramo 3, carta del 24 de agosto de 1633, escrita por Rodrigo Zapata.



y cuatro patacones), los de Mucutuy (cuarenta y cinco patacones). Los indios de Santa Bárbara, de Mucutumpa, de Santo Domingo y de Macuchiz también son nombrados en este documento, pero no se indica su contribución; finalmente se dice de los Aricaguas que "Alonso Ruiz Valero sirve a S.M. por los indios que tiene y por mano de Juan de Vergara con once enjalmas de cabuya".[227]

Dice Julio C. Salas que el año de 1637 fue en Mérida excesivamente riguroso y que sin embargo se cobró dicho "donativo" no solo en las ciudades y pueblos importantes sino también en las más pequeñas "doctrinas" de indios, lo que él comenta del modo siguiente: "Si recaían cargas tan duras sobre pueblos tan miserables, debieron ser enormes esos 'Donativos' en las ricas colonias de México y Perú".[228]

En cuanto a lo que producían las encomiendas y haciendas de Mérida, se trataba, para el período de 1603 a 1640, de: ganado (reses y mulas), caballos, ovejas, maíz, harina de trigo, tabaco, cacao, azúcar, bizcocho, cabuyas y lino.

Es de nuevo Salas quien nos proporciona datos, pero sin indicar la cantidad, sin otra referencia que esta: "Datos tomados de documentos contemporáneos...".[229]

Más detalles al respecto de la producción se consiguen, aunque también sin indicación de cifras, en un *Informe de los Curatos de las ciudades de Mérida y Barinas y de sus jurisdicciones,* escrito en 1761 por el doctor Basilio Vicente de Oviedo, dentro de un informe mayor cuyo título es *Pensamientos y noticias escogidas para utilidad de Curas del Nuevo Reino de Granada*[230]. Según este informe se producía para aquel año:

---

227 "Comisión para la cobranza del donativo", año 1622, citado por Salas, *Tierra firme..., op. cit.*, p. 225.

228 *Ibidem.*

229 *Ibid.*

230 Recogido integralmente por Antonio Arellano Moreno, en *Documentos para la historia económica en la época colonial* (*viajes e Informes*),

En Mérida (ciudad):	manzana, durazno, membrillo, granos, plátano, aguacate, trigo, maíz, papa, arracacha, yuca, repollo, cacao y agua.
En Ejido:	cacao, caña, trapiches, conservas, dulces y panelas "que llamaban melotes", algodón, yuca y plátano.
En Mucuchíes:	trigo, maíz, papa.
En Mucurubá:	"mucho maíz".
En Lagunillas:	caña, maíz, plátano, yuca, y "muchas frutas", parras, cacao, algodón, trapiches y dulces.
En San Juan de Lagunillas:	lo mismo que en Lagunillas, y además ganado vacuno, cabrío y ovejuno.
En Santo Domingo:	"muchas turmas", maíz, petacas, ganados vacunos y yeguerizos.
En Acequias y Mucuño:	trigo, maíz, turmas, habas, arvejas, repollo, ganado.
En La Mesa:	auyama, maíz, plátano, trapiches.
En Tabay:	trigo, "mucho arroz", maíz, "haciendas de trapiches", molinos y "mucho ganado vacuno".
En Timotes:	trigo, ajo, cebolla, papa, maíz, ganado vacuno, yeguerizo, ovejuno.
En Chachopo y Mosnacho:	trigo, maíz, papa.
En Chiguará:	trigo, maíz, papa. caña, cacao "y frutos de tierra caliente".
En la hacienda Los Estanques de Nicolás Dávila:	"muchísimo cacao y trapiches".

Agrega el informante:

Hay también muchas haciendas de los nobles vecinos de Mérida,.........y los Reverendos Padres de la Compañía de Jesús tienen muchas haciendas de arroz, y de trapiches, y de cacaguales,

Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n.º 93, Caracas, 1970. El informe acerca de los curatos de Mérida se encuentra en pp. 376-383.

y la hacienda de la Ceiba, que es muy cuantiosa del Colegio de Mérida...[231]

El informe de Oviedo puede dar la impresión de que Mérida era una provincia muy rica. Sin embargo, la población era pequeña para la época, y es dudoso que la producción fuese grande. O era una producción *relativamente* grande *en relación con* la pequeña población que había, de la cual el mismo Oviedo nos informa también: divide esta población según los curatos, y distingue en ella las dos categorías que ya mencionamos, “indios” y “vecinos”. Viene a continuación un cuadro que construí en base a los datos demográficos que nos proporciona:

		Indios	Vecinos
Curatos de 1er orden	Ciudad de Mérida	?	400 (o 500)
Curatos de 2º orden	Ejido Mucuchíes Mucurubá	? 200 50	400 (o 500) 50? 50?
Curatos de 3er orden	Lagunillas Santo Domingo Pueblo Llano El Valle de las Piedras	100 100 70 ---	50 50? 25 50

231 B. Oviedo, “Informe de los Curatos...”, en A. Arellano Moreno, *op. cit.*, p. 383.

Curatos de 4º orden	Acequias Mucuño Morro San Juan de Lagunillas La Mesa Pueblo Llano Tabay Timotes	100 100 80 100 (y +) 50 100 80 150	50 40 40 30? 30? 20 50? 50?
Curatos de 5º orden	Chachopo Mosnacho Jají Chiguará	50 30 40 40	? (pocos) --- 20 30
TOTAL		1.440	1.435

Con este pequeño censo son varias las reflexiones que podemos hacer: aparentemente, la población de "vecinos" era igual a la de indios, sin embargo, los pueblos de mayor población, que son Mérida y Ejido, se registraron únicamente "vecinos", constituyendo estos la mayor parte de los vecinos de la provincia.

No aparecen en este censo los indios que no vivían en los curatos, de modo que no es representativo de la población indígena.

Pero este censo nos muestra algo muy importante, y es que las ciudades merideñas de la Colonia no solo eran pequeñas sino que *más de dos siglos después de la Conquista, las ciudades españolas fundadas en el mismo lugar que las anteriores ciudades indígenas eran más pequeñas que estas*:

Hemos visto en efecto que fray Pedro de Aguado indica unos 2.500 habitantes para Zamu (Lagunillas) y la misma cantidad para Macaria (Acequias) a la llegada de los españoles en 1558, mientras que estos pueblos tienen en 1761 (fecha de este censo) cada uno solo 150 habitantes. Así mismo, fray Pedro Simón hace notar que, en la carta que dirigió Rodríguez Suárez (conquistador y fundador de Mérida) a Pamplona, describía la "cantidad innumerable de gente que había en las Sierras Nevadas", y decía que en el "pueblo de Chama había tantos edificios como Roma". Pues bien, en la ciudad de Mérida que sustituyó para los españoles al "pueblo de Chama" no



había en 1761 sino 400 (o 500) habitantes de los cuales no sabemos si se trataba de "vecinos blancos", o de españoles y mestizos, pues el autor del informe utiliza para todos los curatos la categoría "vecinos blancos", mientras que para Mérida y Ejido se contenta solo con decir "vecinos".

En el siglo XIX, a partir de las leyes republicanas de 1821, empezó una *tendencia individualista en la propiedad de la tierra*[232] *dentro de los resguardos y al lado de estos.* Esta tendencia fue *reforzada* a) con el sistema de renta de la tierra que establecieron los hacendados con sus peones, aunque se daba a veces la tierra en renta a todo un grupo familiar que la trabajaba en común (varios hermanos, con sus respectivas familias nucleares), como sucedía todavía en 1971 en ciertas haciendas merideñas; b) con los dones hechos individualmente, en ciertos casos, a unos peones y sus familias nucleares, porque los hacendados tenían con ellos lazos de compadrazgo o motivos de satisfacción por una ayuda especial recibida de ellos; c) esta tendencia aumentó en el siglo XX con la migración rural-urbana, que creó para el migrante una necesidad nueva de dinero; de modo que exigía a los suyos la parte que le tocaba en el terreno familiar[233], así que fue disminuyendo el número de propietarios del terreno a medida que migraban estos a la ciudad.

La creciente demanda de alojamiento en la capital del estado y sus alrededores, así como el aumento constante del costo de la tierra han parado hoy, disminuyendo así la migración: el campesino actual ya no necesita ir a la ciudad, en efecto, puesto que esta llega hasta él, cosa que él aprovecha para construir (a muy bajo costo) en su parcela particular una o varias casas que alquila luego (a un precio relativamente alto) a gente de la ciudad. En las comunidades donde

232 *Cuerpo de leyes de la República de Colombia, 1821-1827,* Caracas, CDCH de la UCV, 1961.

233 Este punto ya fue tratado en la obra *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, Fundación Editorial El perro y la rana, 2016, Caracas.

sucede esto[234] vemos, por consiguiente, al campesino *pasar directamente de la condición de pequeño propietario* (y a menudo copropietario) y productor agrícola *en una economía principalmente de subsistencia*, a la rentista de la tierra en una economía capitalista, sacando la renta de la pura ocupación del suelo, lo que suprime toda producción[235] y hace que ya no necesite trabajar.



Pueblo Llano, páramo de Tuñame, estado Mérida.
Foto: Maricela Capacho.

234 Una de las comunidades más importantes para la observación de este hecho es La Pedregosa.

235 Esto se encuentra más desarrollado en *Dioses en exilio..., op. cit.*, parte I, capítulos 2 y 3, y en mi ponencia "Propiedad, trabajo y relaciones de producción en una situación de urbanismo emergente. La Pedregosa", Jornadas Nacionales de Antropología Crítica de Mérida, octubre de 1980.

CAPÍTULO VII

EL GRUPO ÉTNICO AFRICANO, SU INFLUENCIA EN LA CULTURA ANDINA ACTUAL

Al estudiar los rituales típicos andinos, fui descubriendo poco a poco que había en ellos vestigios de lo que pensé había debido ser un culto de origen africano.

Esto me sorprendió al principio, pues aparentemente no se veía en la región andina ningún rasgo físico aparente que pudiera revelar la antigua presencia de una población negra. La población de origen africano más cercana se encontraba a orillas del Lago de Maracaibo, en su zona sur-este, y estaba concentrada dentro de una banda de tierra que va desde Santa María hasta Puerto Dificultad y La Mochila.

Esta población negra mucho más próxima, en sus costumbres y su modo de ser, a los antillanos que a los andinos, presentaba con estos últimos, sin embargo, por lo menos un rasgo en común, un ritual: el de San Benito, santo negro, con la diferencia de que dicho santo es el único en tener verdadera importancia en esa zona del Lago, mientras que, en los Andes, forma parte de un sistema religioso mucho más complejo.[236]

Más todavía que en la fiesta de San Benito, encontré importantes rasgos africanos en el ritual anual de la Virgen de la Candelaria,

236 Estuvimos trabajando en esta zona del Lago de 1976 a 1977, especialmente en las comunidades de Palmarito y Gibraltar, aunque también en Bobures y en El Batey. Las comparaciones entre el San Benito del Lago y el andino se encuentran en *Dioses en exilio…, op. cit.*, parte III, capítulo 2 y parte IV, capítulo 2B.

que se celebra los días 2 y 3 de febrero en La Parroquia, o La Punta (o Juan Rodríguez Suárez) del municipio Libertador.

En la tercera fase del desarrollo de dicho ritual (la primera fase es netamente católica, la segunda es claramente indígena autóctona), la del sacrificio de los gallos, he mostrado que están presentes muchos elementos y prácticas ritualísticas que también se encuentran en el vodú y en el candomblé: el "árbol" que sirve de "puerta" para la entrada y la salida del ritual, y que en el vodú se llama *poteau-mitan*, por donde "bajan" los espíritus o fuerzas que luego "montarán" a ciertos creyentes antes de volver a "subir"; las libaciones con la sangre del sacrificio, el mismo sacrificio de los gallos, los latigazos en las piernas, etc.[237]

También demostré que la Virgen de la Candelaria correspondía a la "Yemanya" del candomblé así como a la "Candelaria" del vodú, las cuales son unas "loa" de la familia de los "Guedé", cuyo símbolo es el fuego. También está presente en el ritual de la Candelaria en La Parroquia la referencia constante al "falo", tan importante en el altar de los Guedé[238], aunque estoy consciente de que también podría tener además una raíz indígena prehispánica.

Los documentos históricos me iban a aportar la confirmación de que, en efecto, hubo cierta población de origen africano en los Andes: la primera referencia al respecto la encontré en un documento del siglo XVI en el Archivo General de Indias, Sevilla[239]: Concierne la petición de fundación de un convento de monjas de una orden mendicante, con "doncellas nobles, beneméritas hijas y nietas de los Conquistadores...", en la época del gobernador Juan

237 *Ibidem*, parte III, cap. 2E.

238 *Ibid*.

239 Sección Santa Fe, legajo 21, ramo I (1627 a 1631), año 1627. El documento empieza en el folio 1, y los esclavos están nombrados por primera vez en el folio 14.

Pacheco Maldonado, siendo Procurador General de Mérida, don Diego Pulido Pacheco.[240]

Hicieron muchas donaciones a dicho convento, entre las cuales se encontraban nueve esclavos negros, que mandaron de Gibraltar entre otras “grandes limosnas”.

La petición para fundar tal convento era de doña Juana de Bedoya, viuda de Francisco de Altuve de Gavidia, la cual aportó para el mismo todas sus pertenencias, a saber: nueve estancias en el valle de las Acequias, una en Mucuchíes, una en Gibraltar (a la orilla del Lago de Maracaibo), con 6.000 árboles de cacao y ocho esclavos negros, además de 3.500 pesos de a ocho reales.

Se acostumbraba hacer recolectas, o dar contribuciones o “limosnas” para ciertas obras, para fundar, por ejemplo, ciertas instituciones (como es el caso de dicho convento), las cuales se consideraban de interés común. En aquella ocasión, los “vecinos” de Mérida contribuyeron con dinero, tapias, tejas, tabaco y algunos esclavos negros, ofreciendo además dinero para comprar otros, si fuese necesario. Esos esclavos venían de la zona de cacao del Sur del Lago de Maracaibo, donde los encomenderos eran “vecinos” de Mérida.

Según la historiadora Edda Samudio[241], el primer testimonio de la presencia de ese grupo étnico

> ... se remonta a un 8 de diciembre de 1578 cuando uno de los vecinos encomenderos de Mérida, Antón o Antonio Áñez o Yañez, natural del Reino de Portugal vendía a su yerno Pedro Zapata, vecino de la ciudad de Espíritu Santo de La Grita, una esclava negra

240 Aparentemente, por lo que podemos juzgar a través de los apellidos, los que gobernaban la provincia eran a menudo parientes entre sí.

241 Edda Samudio, “Los esclavos negros en Mérida colonial”, *Frontera* (Mérida), jueves 13 de marzo de 1980.

> llamada "Francisca" la cual era de nación Zape y "fue vendida en 800 pesos de buen oro de veinte quilates".[242]

Un año después se menciona nuevamente la venta de un esclavo negro, esta vez de 9 años, "en 84 pesos de buen oro".[243]

En 1580, el rey de España da 100 licencias de esclavos para las ciudades de Tunja, Mérida y Pamplona[244] y en 1581, un encomendero de Acequias le vende a un vecino de Pamplona "un esclavo Bari de 30 años en 120 pesos y Andrés de Vergara, otro de los encomenderos merideños, compra una esclava negra con una hija de un año por 200 pesos de buen oro de veintidos quilates y medio el peso".[245]

Si solo veinte años después de la fundación de Mérida ya existe en esta región un comercio de compra y venta de esclavos negros, aunque sea todavía en pequeña cantidad, esto seguramente se intensificó después, en los siglos XVII y XVIII, que fueron de mayor actividad en la trata. Y, en efecto, los documentos de compra y venta se siguen luego sin cesar... como es fácil percatarse en el Archivo de Mérida, consultando los tomos I, II, III, IV, V, VI y VII, que van de 1665 hasta 1858, en la categoría clasificada bajo el título de "Esclavos y manumisos".

En 1657 se decidió separar a los negros del grupo indio del repartimiento de "Curay" (probablemente Los Curos), y hacer para ellos dos misas distintas, a fin de que los negros no molestasen a los indios. Por la misma razón, se decidió llevar a los indios de dicho

---

242 La autora hace observar que "los zapes procedían de la región de la Senegambia (África)", *Ibidem*.

243 *Ibid*.

244 Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Col. Los Andes, tomo I, folios 17-18. Citado por Ermila Troconis de Veracoechea, en *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n.° 103, Caracas, 1969, pp. 64-65.

245 E. Samudio, *loc. cit*.

repartimiento a Ejido[246]. Si se hacían dos misas, podemos presumir que la cantidad de esclavos negros no debía ser tan pequeña ya que, en este caso, no se hubiesen molestado los españoles en hacer una misa solamente para ellos.

En 1655 se empadronaron en el "valle del Chama", en el sitio de San Vicente, jurisdicción de la ciudad de Mérida, 52 negros (entre los cuales había uno casado con una india), que servían en 12 estancias, es decir, un promedio de 4,3 por estancia. Tres de dichas estancias producían cacao, para las otras no se especifica nada, pero es probable que fuese también el cacao su cultivo principal, pues se hizo luego un padrón también de aquellos estancieros que trabajaban sin ayuda de esclavos en sus "arboledas de cacao"; resultaron ser 10, entre los cuales un "indio Mosca".[247]

El año siguiente, en 1656, se empadrona también a los esclavos negros del sitio de Tucani, donde se había traído a esos negros a fin de que los indios Tucaníes fuesen amparados "por el evidente peligro que se tiene de que se mueran y acaban, como lo ha mostrado la experiencia en todos los demás que fueron removidos al tiempo de las agregaciones...".[248]

Entre las 31 estancias de "arboledas de cacao" de esa zona, había seis que tenían esclavos negros: 15 en total, lo que significaba un promedio de 3,5 por estancia. Allí quedaban 25 indios tributarios y quedaban 30 en Torondoy como consta en el documento escrito por

---

246 Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Col. Los Andes, 1655-1657, vitrina 2, tomo 36, folios 422-424. Citado por Troconis de Veracoechea, *op. cit.*, pp. 213-215.

247 En Archivo General de la Nación. Col. Los Andes, visita Valle de Chama, I, 10; folios 162 y ss. Citado por Troconis de Veracoechea. *Ibidem*, pp. 192-195.

248 Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Col. Los Andes, tomo 16, Visita Tucani, 1656, vitrina II, vol. 58, folios 170-174, citado por Troconis de Veracoechea, *Ibid.*, pp. 198-201.

Juan Fernández de Rojas en 1656.[249] Según él, esto había sucedido porque esos indios habían sido removidos y traídos a esa zona desde otras partes de la provincia:

> ... por ser esta causa principal y más precisa de dicha visita, atendiendo en ella misma a la conversación de los pocos indios que han quedado dejándolos en sus mismos pueblos y naturales, pues si se removiesen de ellos a otras partes, sucederían los mismos inconvenientes que se han experimentado en el consumo de todos aquellos que fueron sacados de su natural y agregados el dicho Tucani y Torondoy de que formaron aquellos pueblos y doctrinas y así corre particular cuidado, ha visto y conocido el medio más proporcionado que este negocio puede tener y el que allá es que el dicho Tucani se doctrina con los negros que benefician las arboledas de cacao de estos llanos en los valles de Chimomo y Mojaján comprendiendo las estancias de los herederos del capitan don Fernando de Arriete y todas las de los Bobures...[250]

Esta disminución de la población india en esta zona, *de Tucani a Bobures*, ha debido intensificarse con el tiempo, y hoy en día podemos observar que la población de esta zona tiene evidentemente antecedentes étnicos diferentes de las poblaciones comprendidas entre Lagunillas y Santo Domingo, por ejemplo. Es decir que la *gente de arriba* como la llamaba fray Pedro de Aguado[251] y como hoy todavía la llaman los actuales campesinos, sobrevivió a la Conquista y a la Colonia, *y se adaptó* en cierta medida al sistema de la encomienda, introduciendo sin embargo ciertas innovaciones no perceptibles en

249 Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Col. Los Andes, tomo 16, Visita Tucani, 1656, vitrina II, n.° 68, folios 177-185, Citado por Troconis de Veracoechea, *Ibid.*, pp. 207 a 209.

250 *Ibid.*

251 *Ibid.*, p. 50.

la perspectiva de los españoles[252], y tiene en el siglo XX representación en buen número de campesinos, descendientes de ella[253], mientras que "la gente de abajo" a quien colocaba fray Pedro de Aguado (así como los campesinos actuales) en la zona que va de Lagunillas a la orilla del Lago de Maracaibo, y que yo sitúo a pie de monte hasta la orilla de dicho lago, *esta población indígena se extinguió y fue sustituida por una población de origen africano*, fenómeno que es perceptible hoy todavía y se va intensificando a medida que uno va bajando de los Andes, hasta llegar a Bobures.[254]

Una de las principales razones para traer esclavos negros a los Andes habría sido entonces la sustitución de la mano de obra indígena, que se estaba extinguiendo en ciertas zonas, cosa que también recalca Edda Samudio, que escribe:

> Las ordenanzas de Mérida en 1620 determinaron que los indígenas de la región no fueran ocupados en las obrajes de paños, ni en los trapiches e ingenios de miel y azúcar. Para esas labores se determinó la utilización de la mano de obra esclava, o "cualquier otro género de servicio.[255]

Tenemos, por consiguiente, la prueba de que sí hubo cierta población de origen africano en los Andes, aunque más concentrada

---

252 Acerca de esta adaptación, ver: *La cultura campesina..., op. cit.,* y *Dioses en exilio..., op. cit.*

253 Podríamos hacer empezar esta zona "de arriba" un poco más hacia el oeste, de El Vigía para arriba.

254 En la época actual esta zona tiene nuevamente un cambio de población; lo que viene modificando por segunda vez en el curso de cuatro siglos su composición étnica; los negros están siendo sustituidos, en efecto, por colombianos y guajiros que invaden más cada día la región y sirven de mano de obra aún más barata por ser indocumentados, por no estar protegidos por la Ley del Trabajo.

255 Ver E. Samudio, *loc. cit.*

en la zona de Pie de monte, hacia el Lago de Maracaibo. Existió también en el resto de la Cordillera, sin embargo, donde era utilizada aparentemente sobre todo en el servicio doméstico y en la artesanía, aunque también como mano de obra en las estancias de cacao, así como en trapiches. Dichos trapiches se consiguen todavía en los valles del Chama hasta la altura de la ciudad de Mérida, de modo que estoy persuadida de que en ellos también hubo cierta cantidad bastante representativa de mano de obra esclava, especialmente en la zona de Zumba-La Parroquia-Los Curos (municipio La Punta o Rodríguez Suárez) donde hubo haciendas de caña de azúcar hasta muy recientemente[256]. Las razones para afirmar esto son las siguientes: es en dicha zona de caña donde se sitúa la capillita de la Virgen de la Candelaria, en cuya fiesta hemos encontrado rasgos culturales africanos. Además, tenemos que el nombre mismo de los "Danzantes de la Virgen" es "los Negritos de Zumba", o "Negritos de la Virgen", y que los mismos afirman que el origen de este ritual se remonta a unos negros esclavos.[257]

Los datos demográficos encontrados hasta el momento parecerían indicar más bien una concentración de los esclavos en la hacienda de Los Estanques[258], y no en La Parroquia-Zumba, a pesar de que es en esta última zona donde permaneció hasta hoy un ritual de probable origen africano.

---

256 Ahora han sido vendidas a empresas urbanizadoras, y ya se han empezado a construir en sus emplazamientos unas urbanizaciones muy modernas.

257 Menos su mayordomo, quien afirma que "no eran negros sino moros".

258 Ver al respecto Troconis de Veracoechea, *op. cit.*





Laguna de Mucubají, Parque Nacional Sierra Nevada.
Foto: Maricela Capacho.

CONCLUSIONES

Proyección del pasado en el presente: las etnias actualmente en presencia. Necesidad de la interpretación antropológica para los datos de la historia

Hace pocos años se conseguía principalmente en la región de la Cordillera familias de hacendados que decían descender directamente de los españoles, así como campesinos y artesanos, indios o mestizos. Para designar a estos últimos no existía, sin embargo, ningún término genérico.

¿Qué categorías sustituyeron entonces en el siglo XX las que encontramos en relación con los siglos anteriores, a saber: "encomenderos o indios", "españoles e indígenas", "vecinos e indios"?

En otras regiones de Venezuela, el término "criollo" sirve actualmente para designar en general a todos los venezolanos en oposición a los "indios" (grupos todavía no integrados, pero que viven dentro del territorio nacional) y a los "musiúes" (inmigrantes extranjeros).

Este término de "criollo" no se utiliza en los Andes, por lo menos entre los campesinos de la Cordillera de Mérida, región donde la estructura agraria hace poco solo preveía, en el nivel conceptual de los hacendados, una división entre "hacendados" y "peones". Es probable, sin embargo, que la nueva población universitaria de la ciudad de Mérida, que proviene de todas partes del país, imponga pronto también en los Andes el término "criollo", el cual no toma en cuenta las diferencias de clase (dentro de esta concepción, en

efecto, el hacendado y sus peones son todos "criollos" y pertenecen en sí a una misma categoría), sino que solo sirve para situar al venezolano frente al extranjero y al indio ("indio" en este caso solo incluye a los grupos considerados marginales del Amazonas, de los llanos de Apure, del Orinoco, de La Guajira, de la Sierra de Perijá, Delta Amacuro, del estado Anzoátegui).

En el nivel conceptual de los campesinos coexisten varias clasificaciones, que utilizan categorías distintas: económicas, ecológicas, geográficas, etc. Se consigue primero una división entre "los ricos" (o hacendados) y "los pobres" (todos los campesinos, incluyendo a los que tienen muchas tierras). Sin embargo, la explosión demográfica reciente de Mérida y su extensión hacia la zona rural adyacente produce una modificación en el sentido del término "rico", el cual se extiende también ahora a cualquier habitante de la ciudad, o proveniente de la ciudad, con tal tenga carro, se vista de cierto modo y viva en casas modernas (aunque no sea propietario de nada).[259]

En cuanto a los campesinos mismos, utilizan una serie de dualismos para distinguirse entre sí.

a) Se consigue una primera distinción entre *los de arriba*, es decir, los que viven en zonas altas y frías, y *los de abajo* que viven en "las tierras llanas y cálidas" (Lagunillas empieza esta zona hacia el oeste). Esta última zona es definida como "tierras donde se consiguen todas las matas para curar, y donde están los mejores médicos".[260]

Esta clasificación, que encontré en todas las comunidades donde realicé la investigación, nos puede recordar la que menciona ya fray Pedro de Aguado para las antiguas poblaciones de la Cordillera (en el siglo XVI), y de la cual nos dice que dicha clasificación

---

259 Este es el modelo de "rico" que los jóvenes campesinos tratan de imitar en la actualidad. Sus padres nunca procuraron imitar el modelo del "rico" hacendado.

260 "Médico" en el vocabulario andino se aplica al curandero tradicional.

había sido hecha por los mismos indígenas[261]. Vimos, en efecto, que Aguado distinguía la categoría de "la gente de arriba o de tierra fría", que incluía a todos los grupos situados entre el "pueblo de la sabana" (al oeste de Lagunillas) y el "pueblo de Santo Domingo", en el páramo al este de Mérida; y en la de "gente de abajo" metía a todos aquellos que vivían entre el "pueblo de la sabana" y la "laguna de Maracaibo".

b) En una segunda clasificación, los campesinos distinguen entre "nosotros" (los que pertenecen a una misma comunidad, siendo esta pertenencia fuertemente sentida) y "los demás" o "los otros" (todos los campesinos de otras comunidades).

c) Finalmente, dentro de cada comunidad se vuelve a distinguir entre "los de arriba" y "los de abajo", clasificación a la vez *espacial* y *social,* cuya primera categoría es percibida como positiva y la segunda como negativa.[262]

En relación con la "identidad" puedo distinguir dos tipos de campesinos:

a) Los que han procurado conservar su identidad indígena y se llaman a sí mismos "indios", y que han evitado hasta ahora, voluntariamente, el mestizaje[263]. Forman una minoría (ejemplo: la gente de Pueblo Viejo de Lagunillas), la cual es reconocida también como "diferente" por los demás habitantes de la zona, quienes también los llaman "indios".[264]

261 Ver p. 82 de este mismo trabajo.

262 Ver al respecto *Dioses en exilio..., op. cit.,* parte I, cap. 1.

263 Sin embargo, hay una ruptura a partir de la última generación, lo que coincide con el ingreso reciente de la región al sistema capitalista.

264 Habría algunas otras pequeñas comunidades de este tipo en zonas aisladas del sur de la Cordillera, según información dada por unos campesinos, así como "en un páramo entre Mucuchíes y Las González".

b) Los que se han mestizado en distintos grados según las comunidades y, dentro de cada comunidad, según las familias. Estos han perdido toda identidad étnica, muestran tener solo una identidad territorial, ligada al territorio de la comunidad y, en distintos grados, según los individuos, un principio de identidad regional.

En ningún caso he encontrado entre ellos una "identidad nacional" o una "identidad de venezolano", excepto tal vez en algunos jóvenes que frecuentan el liceo (y esa identidad en ellos es muy superficial). Todos, "indios" y "no indios", utilizan el castellano y se han olvidado de otras lenguas. Sin embargo, se hablaban todavía algunas de ellas o formas dialectales de las mismas, hace una década o dos, en ciertas comunidades como Pueblo Viejo o La Mesa de los Indios, lo que, agregado a cierta información recibida de campesinos, me hace pensar que debe haber todavía algunos caseríos andinos muy aislados donde se hable hoy aún alguna lengua de origen indígena.

De las lenguas indígenas del pasado quedan de todos modos muchas palabras en el habla de los andinos. Estas palabras se consiguen sobre todo en relación con los nombres de animales y plantas, además de la toponimia.

También, debo indicar que el "lenguaje de las lagunas" que conocen los mojanes, es decir, el lenguaje sagrado, conserva muy probablemente algo de una lengua indígena. Es difícil de escuchar, sin embargo, por su carácter secreto, así que se dificulta su estudio, el cual se enfrentaba además a otro obstáculo en el hecho de que los mojanes son *hombres* y que el investigador en este caso (yo) soy *una mujer*.

¿Existe un *continuum* entre la cultura actual del campesino y la de sus antepasados indígenas?, ¿o se produjo una ruptura entre ambas, por causa de la imposición cultural europea? Estas preguntas, que me hacía al principio de la investigación antropológica, ya tienen respuesta: no hubo ruptura. La representación del mundo del campesino merideño tiene una estructura indígena, como se demuestra en *Dioses en el exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*; y existe un *continuum* histórico

como se demostró en la presente investigación. En efecto, las hipótesis históricas que se elaboraron a partir de los resultados de mi trabajo antropológico sobre la actualidad han sido confirmadas, pues se consiguieron documentos históricos acerca de la región andina y de los pueblos indígenas que en ella vivían, tanto en el momento de la Conquista como durante la Colonia:

1. Se descubrió con fray Pedro de Aguado y su Crónica del siglo XVI la importancia que tenía Lagunillas –es decir, *Zamu* para los indígenas– desde el punto de vista económico. Vimos que ese sitio era el centro de exportación del "Urao", esa sustancia que solo parece existir en la Laguna del mismo nombre.

2. Se encontró a los mojanes (o sacerdotes-médicos-hechiceros) en documentos que van del siglo XVI al XIX, especialmente en juicios que nos muestran el deseo de los españoles de acabar con ellos; no lo lograron, sin embargo, puesto que llegaron los mojanes hasta nuestros días, guardianes y transmisores de lo que pudieron salvar de su antigua cultura.

3. Ya fray Pedro de Aguado menciona para el siglo XVI cierto culto a las lagunas, y este hace nuevamente su aparición en el juicio del siglo XIX, levantado justamente en Lagunillas, el cual hace resaltar la importancia de la Laguna de Urao en el culto. Esta es identificada, además, con la pareja divina, que encontramos en los mitos y en las creencias cotidianas actuales, de Arco y Arca.

4. La presencia de esclavos africanos en la Cordillera ya no puede ponerse en duda con los documentos encontrados, de modo que recibe explicación el descubrimiento de rasgos culturales africanos en ciertos rituales "católicos" como el de San Benito y el de La Candelaria.

En esta obra pienso haber mostrado también la importancia del análisis antropológico para la interpretación de los documentos históricos que se refieren al pasado indígena: los detalles de los juicios de mojanes, por ejemplo, adquieren sentido solamente si se comparan con los datos etnográficos actuales. Estos se encuentran, en efecto, dentro de un contexto cultural coherente, mientras que,

si se investigan solo a través de la documentación histórica, permanecen como elementos aislados y desprovistos de sentido, debido a la misma naturaleza de tales documentos.



Laguna Verde. Parque Nacional Sierra Nevada.
Foto: Maricela Capacho.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes

1. Documentos de Archivos

A) Archivo general de Indias, Sevilla, sección Santa Fe

Legajo n.º 188, "Informe de los oficiales del Nuevo Reyno de Granada sobre la Provincia de las Sierras Nevadas", año 1559.

Patronato 195: ramo 23 (encomenderos de la Provincia de Mérida, año 1654).

Legajo n.º 56, 4-A) "Relación de las visitas y tasas de los indios naturales", por el Lic. Melchor de Arteaga. Año 1561. B) Folio 25 y (26) ss.: "Para que se prendan los mohanes y hechiceros".

Legajo n.º 188, folio 425 V° - "Composición de encomiendas", carta del Dr. Venero a S.M., año 1564.

Legajo n.º 188 (año 1549 al 1571). Primer ramo, folio 262.

Lista de encomiendas reconstituida a partir de los legajos n.° 116, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 282, 387, 536, 540, 768, 769, 770 y 1.255 A, acerca de encomiendas.

Legajo n.º 21, ramo 3, n.º 86-87, año 1633: "Indios tasados en el reino de Nueva Granada, carta de Rodrigo Zapata al Rey".

Legajo n.º 20, ramo 1, pieza n.º 15, folio 6: "Ordenanzas del oydor Cisneros", año 1605.

B) Archivo Histórico de Mérida

- Sección Materia criminal, juicios por idolatría, siglos y XIX.
- Sección Encomiendas y resguardos, tomos I al VIII, siglos y XIX.

C) Archivo Diocesano de Trujillo

- Pleitos por hechicería e idolatría, siglo .

2. Crónicas

a) Fray Pedro de Aguado, *Recopilación historial de Venezuela,* tomo 2, libro 11: "Descubrimiento de las Sierras Nevadas", Academia Nacional de la Historia, n.º 63, Caracas, 1963.

b) Fray Pedro Simón, *Noticias historiales de Venezuela,* Academia Nacional de la Historia, n.º 66, Caracas, 1963.

c) Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias,* parte II, Elegía III, Canto tercero, Academia Nacional de la Historia, n.º 57, Caracas, 1962.

d) Antonio Vásquez de Espinoza, "Relación y descripción de la ciudad de Trujillo, 1579", *Boletín del Archivo General de la Nación,* n.º 108, Caracas.

II. Obras contemporáneas

Acosta Saignes, Miguel. (1952). *El área cultural prehispánica de los Andes venezolanos*. Caracas: Archivos Venezolanos de Folclore, 1, (1),p. 45.

Arellano Moreno, Antonio. (1970). *Documentos para la historia económica en la época colonial*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n.º 93.

Bastide, Roger. (1960). Les Religions *Africaines au Brésil*. París: Presses Universitaires de France.

Bastide, Roger. (1960). *Les Amériques Noires*. París: Payot.

Clarac de Briceño, Jacqueline. (2016). *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Clarac de Briceño, Jacqueline. (2017). *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Cuerpo de leyes de la República de Colombia, 1821-1827. (1961). Caracas: CDCH Universidad Central de Venezuela (UCV).

Febres Cordero, Tulio. (1960). "Procedencia y lengua de los aborígenes de los Andes venezolanos", *Décadas de la Historia de Mérida,* tomo I. Caracas: editorial Antares.

Lares, José Ignacio. (1950). *Etnografía del estado Mérida*. Mérida: Dirección de Cultura, Universidad de Los Andes.

Metraux, Alfred. (1958). *Le Vodou Haitien*. París: Gallimard.

Metraux, Alfred. (1967). *Religions et Magies Indiennes d´ Amérique du sud*. París: Gallimard, 1967.

Metraux, Alfred y Kirchhoff, Paul. (1948). "The Northeastern Extension of Andean Cultures". *Bulletin of Bureau of American Ethnology* (4). Washington: Smithsonian Institution.

Mircea, Eliade. (1968). *Le Chamanisme et les Techniques Archaiques de L'extase*. París: Payot.

Pedrique Orta, Lionel. (1977). *Desarrollo urbano reciente de Mérida.* Tesis de Ascenso, mimeo, Departamento de Antropología y Sociología, Facultad de Historia. Universidad de Los Andes, Mérida.

Pollak, Angelina. (1972). *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano.* Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1965). *Excavaciones arqueólogicas en Puerto Hormiga: (Departamento de Bolívar),* vol. 2. Universidad de Los Andes, 1965.

Rouse, Irving y Cruxent, José María. (1965). *Arqueología venezolana*. Caracas: Ediciones Vega.

Salas, Julio. (1971). *Tierra Firme, Venezuela y Colombia: estudios sobre etnología e historia*. Mérida: Publicaciones de la Facultad de Humanidades. Universidad de Los Andes.

Salas, Julio. (1956). *Etnografía de Venezuela. Estados Mérida, Trujillo y Táchira. Los aborígenes de la Cordillera de los Andes*. Mérida: Publicaciones de la Dirección de Cultura. Universidad de Los Andes.

Samudio, Edda. (1980, 13 de marzo). *Los esclavos negros en Mérida Colonial*. Frontera.

Sanoja, Mario y Vargas, Iraida. (1968). *Proyecto arqueológico del Occidente de Venezuela*. Congres des Américanistes. Segundo Informe general, XXXVIII.

Sanoja, Mario y Vargas, Iraida. (1974). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Steward, Julian H. (1946). *Handbook of South American Indians,* Vol. 2*, The Andean Civilizations*. Washington: Smithsonian Institution.

Suárez, María y Dipolo, Mario. (1975). *Enfermedades populares y migraciones en los Andes*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Tarazona, Alberto. (1979). *Schut-Schutuma: las relaciones inter-étnicas en Trujillo durante La Colonia "La Santería"*. Trabajo de ascenso, mimeo, Departamento de Ciencias Sociales, Núcleo Universitario Rafael Rangel. Universidad de Los Andes, Trujillo.

Troconis de Veracoechea, Ermila. (1969). *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n.º 103.

Wachtel, Nathan. (1971). *La Vision des Vaincus*. París: Gallimard.

Wagner, Erika. (1970). "Arqueología de la región de Mucuchíes". Caracas: *Acta Científica Venezolana*. n.º 21.

Wagner, Erika. (1972). "Prehistoria de los Andes Venezolanos". Caracas: *Acta Científica Venezolana*. n.º 23.

Wagner, Erika. (1973) "El mundo natural y cultural de los aborígenes prehispánicos de los Andes venezolanos". Caracas: *Líneas,* n.° 191.

Wagner, Erika. (1967). "Patrones culturales de los Andes venezolanos". Caracas: *Acta Científica Venezolana*. 18 (1).

Willey, Gordon. (1959). "The Intermediate area of Nuclear America: its prehistoric relationships to Middle America and Peru". *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas,* 1, 184-191.

ANEXOS

ANEXO N.° 1

Lista de encomenderos de Mérida para 1654

Pedro Bravo de Molina (Teniente Gobernador y Primera Autoridad).

Alonso de Rueda, Antonio de Reynoso, Juan Andrés Varela, Andrés de Pernía, Agustín de Cáceres (con Francisco de Cáceres y Pablo García), Alonso Velásquez, Juan Lorenzo, Juan Márquez, Alonso López, Diego de Luna, Francisco Gutiérrez Crespo, Santos de Vergara, Martín de Zurbarán, Pedro García de Gabona, Juan de Morales, Miguel de Salinas, Antonio de Monsalve, Miguel de Trejo, Juan Corzo, Pedro de Vergara, Rodrigo del Río (y Pedro Alonso de Santa Cruz), Pedro Esteban Francisco Severinos, Luis de Maluenda, Andrés de Saucedo, Francisco de Mendoza, Antonio de Ostos, Gregorio Sánchez, Cristóbal de Saucedo, Alonso Rodrigo de Mercado, Francisco de Trejo, Hernando Cerrada, Martín de Rojas, Juan Martínez de Cárdenas, Bartolomé Maldonado, Andrés de Vergara y Juan Aguado.[265]

265 Archivo General de Indias (Sevilla), patronato 195, ramo 23.

ANEXO N.° 2

Documentos consultados acerca de encomiendas en el Archivo General de Indias, Sevilla

Fecha	Tipo de documento	Encomendadero	Grupo encomendado	Sitio indicado	Legajo
02-05- 1607	Petición	Alonso de Rivas	?	Mérida	165
16-12- 1608	Confir-mación	Juan Martínez del Busto	?	San Cristóbal	171
10-01- 1610	Petición	Francisco de Anguita	?	San Cristóbal	164
11-08- 1610	Petición	Pedro Márquez de Estrada	?	Mérida	165
20-10- 1610	Petición	Juan Rodríguez	?	N.S. de la Pedraza (Mérida)	165
20-04- 1611	Petición	Alonso de Avila Rojas	?	Mérida	165
05-11- 1611	Petición	Luis de Angulo	?	La Grita	165
30-06- 1611	Petición	Juan Gutiérrez	?	La Grita	165
09-01- 1612	Petición	Antonio de Reinoso	?	Mérida	165
1612	Petición	Juan Pérez Cerrada	Mocotonomes	Lago de Maracaibo	165
1612	Petición	Juan Gómez Marcano	?	Mérida	165

1613	Petición	Diego de la Peña	?	Mérida	165
05-01- 1613	Confir-mación	Juan Gómez Naveano	?	Las Piedras (Mérida)	1.255 A
07-08- 1613	Confir-mación	Antonio de Gaviria	?	Mérida	1.255 A
17-08- 1613	Confir-mación	Francisco de Montoya	?	Mérida	1.255 A
17-08- 1613	Confir-mación	Diego de Ruizavo	?	Mérida	1.255 A
17-08- 1613	Confir-mación	Francisco de Gaviria	?	Mérida	1.255 A
28-01-1614	Petición	García Varela	?	Mérida	116
13-10-1614	Prórroga	Pedro de Gaviria Navarro	?	Mérida	1.255 A
12-06-1618	Petición	Juan López Borox	?	N. S. de la Pedraza (Mérida)	167
1619	Petición	Lorenzo Cerrada	?	Mérida	167
03-07-1619	Petición	Francisco Fernández de Rojas	?	San Cris-tóbal	167
04-09-1619	Petición	Diego Salida	?	Mérida	168
15-03-1623	Petición	Alonso de Avila	?	Mérida	168
25-05-1624	Petición	Diego Prieto de Avila	?	Mérida	168
21-01-1625	Petición	Alonso Ramírez de Andrade	?	San Cristóbal	168
13-11-1626	Petición	Andrés Pacheco	?	N. S. de la Pedraza (Mérida)	168
04-02-1627	Petición	Vasco Pérez de Figueroa	?	San Cristóbal	168
16-05-1627	Petición	Fernando de Arneta	?	Mérida	168
14-05-1626	Petición	Antonio de Monsalve	?	Mérida	168



30-05-1627	Petición	Juan de Bohórquez	?	Mérida	168
05-06-1627	Petición	Nicolás de Heredia	?	Mérida	168
1628	Petición	Juan Rodríguez Casanova	?	Mérida	168
1628	Petición	Juan de Torres	?	El Espíritu Sto. de La Grita	168
07-01-1628	Confir-mación	Juan Rodríguez de Casanova	?	Mérida	1.255 A
20-01-1628	Confir-mación	Fernando de Arneta	aricaguas	Aricagua	1.255 A
12-07-1628	Confir-mación	Francisco de Escalante	?	El Espíritu Sto. de La Grita	1.255 A
1629	Confir-mación	Alonso Ruiz de Valero	?	Mérida	169
1629	Confir-mación	Juan Fernández de León	?	Mérida	169
1629	Confir-mación	Diego Pérez Luque	Nemoquenas	La Grita	169
08-04-1629	Confir-mación	Alonso Ruíz Valero	?	Mérida	768
28-01-1630	Confir-mación	Cristóbal Vásquez	Xivaros	Mérida	1.255 A
12-11-1630	Confir-mación	Gerónimo de Colmenares	?	San Cristóbal	768
22-07-1631	Confir-mación	José Marín Cerrada	?	La Grita	768
1631	Confir-mación	José Marín Cerrada	Caburocos y Cogotes	La Grita	169
28-07-1631	Confir-mación	Isabel Cerrada (viuda de Sebastián Rangel de C.)	Motilones	río de Zulia (Mérida)	169
1632	Confir-mación	Rodrigo de Parada	Mocuipa y Unicota	Espíritu Santo de La Grita	168

1632	Confirmación	Diego García	?	Gibraltar	169
1634	Prórroga	Francisco de Gaviria	?	Mérida	169
30-10-1634	Prórroga	Francisco de Albarrán	?	La Grita	1.255 A
17-12-1634	Confirmación	Martín de Zurbarán	?	La Grita	1.255 A
16-02-1635	Prórroga	Francisco de Gaviria	?	Mérida	768
29-03-1635	Confirmación	Bartolomé de Vergara	?	Mérida	170
02-05-1635	Confirmación	Juan Méndez de Miranda	Quiriquires	La Grita	169
1635	Confirmación	Juan Pérez Cerrada	?	Mérida	170
1635	Confirmación	Juan García de Rivas	Cruces (?)	Mérida	170
13-06-1647	Petición	Fernando López de Arrieta	?	La Grita	171
16-08-1649	Petición	Antonio Arias Maldonado	?	La Grita	171
18-01-1650	Petición	Antonio Arias Maldonado	?	La Grita	1.255 A
28-01-1650	Confirmación	Juan García de Rivas	Mocuño	Mérida	1.255 A
31-12-1659	Confirmación	José de Nava	?	La Grita	1.255 A
31-12-1659	Prórroga	Antonio Valentín de Gaviria Navarro	?	La Grita	1.255 A
31-12-1659	Confirmación	Isabel de Urbina	?	Mérida	1.255 A
06-03-1659	Confirmación	Lucas de Aguado	?	Mérida	1.255 A
31-12-1659	Confirmación	Catalina de Zurbarán	?	Mérida	768
31-12-1659	Confirmación	Juan Heredia	Ticacoques	Mérida	768



31-12-1659	Confir-mación	Isabel Urbina	?	San Cristóbal	768
31-12-1659	Confir-mación	Antonio Valentín de Gaviria	?	Mérida	768
31-12-1659	Confir-mación	Juan Pérez Cerrada	?	Mérida	768
1659	Petición	Alonso Ruíz Valero	Guanania y "añejos"	La Grita	172
21-09-1660	Confir-mación	Domingo de Urbico	?	Mérida	1.255 A
07-04-1660	Confir-mación	Domingo Plaza	?	Mérida	768
21-09-1660	Confir-mación	Caja de San Cristóbal (por muerte de Magdalena de Alganza)	?	San Cristóbal	768
21-09-1660	Confir-mación	Domingo Urbina	Capachos	Mérida	768
15-12-1661	Cobro por encomien-da	Alonso Ruiz Valero	?	Mérida	770
1661	Prórroga	Juan Bautista Osorio	?	La Grita	172
1661	Petición	Juan Sánchez Osorio	Mucuño	La Grita	172
1661	Petición	Juan de Roxas	Veguillas	Mérida	172
1661	Petición	Salvador Trejo de la Parra	Torondoy y Mocomomo	Mérida	172
1661	Petición	Isidro Jaimes Pastrano	?	S. Antonio de Gibraltar	173
1662	Petición	Andrés de Alarcón	Miricao	La Pedraza (Mérida)	173
1662	Petición	Catalina Fernández	Mucuro	La Grita	173
1662	Petición	Diego de Salas Retamirano	Mocacta	Mérida	173

1662	Petición	Gerónimo Martínez de Espinoza	Mucuchíes	Mérida	173
28-04-1662	Confir-mación	Isidro Jaimes Pastrana	?	Mérida	1.255 A
11-03-1662	Confir-mación	Catalina Fernández de Roxas	?	La Grita	1.255 A
05-02-1662	Confir-mación	Francisco Altuve	?	Mérida	768
15-02-1662	Confir-mación	Diego de Salas Altamirano	Mucutas	Mérida	768
11-03-1662	Prórroga	Catalina Fernández de Roxas	?	Mérida	768
28-04-1662	Confir-mación	Isidro Jaimes Pastrana	?	San Cristóbal	768
09-05-1662	Confir-mación	Antonio Monsalve	?	Mérida	768
20-03-1662	Confir-mación	Juan Sánchez Osorio	?	La Grita	770
20-03-1662	Confir-mación	Sebastián Trejo de la Parra	?	La Grita	770
1662	Petición	Catalina Fernández	Mucuro	La Grita	173
20-04-1663	Prórroga	Mariana de Masqueran y Aristo	?	Lagunillas	769
17-03-1665	Para cobro de 2 encom.	Juan Salido Pacheco	?	Mérida	1.255 A
17-03-1665	Denega-ción de 2 encom.	Juan Salido Pacheco	?	La Grita	1.255 A
13-03-1665	Denega-ción de prórroga.	José Quintero	?	La Grita	1.255 A
11-05-1665	Denega-ción de encom.	Juan de Foe	?	La Grita	1.255 A



1667	Petición	Diego de la Peña	?	Mérida	174
1668	Petición	Alféres Juan Fernández de Roxas	?	Mérida	175
14-09-1668	Confir-mación	José Jaimes Pastrana	Tamanaco	Mérida	1.255 A
1670	Petición	Tomas Flores Rallon	?	Mérida	175
1670	Petición	Diego Salido	?	Mérida	176
1670	Petición	Dionisio Albarán de la Torre	?	La Grita	176
1670	Petición	Francisco Guerrero de Librillos	Babriquenas	La Grita	176
1670	Petición	Miguel de Jauregui	?	Mérida	176
30-09-1670	Confir-mación	Francisco de Garay	Mucuniles	Mérida	1.255 A
19-11-1670	Confir-mación	Miguel de Jauregui	Arrai	Mérida	1.255 A
09-09-1670	Confir-mación	Francisco Guerrero de Librillos	Varriquena	La Grita	1.255 A
26-08-1670	Confir-mación	Tomás Márquez	Guaraques y Borriqueras	La Grita	1.255 A
20-08-1670	Confir-mación	Juan Fernández de Roxas	Acequias y Timotes	Acequias	1.255 A
20-08-1670	Confir-mación	Tomás Flores Vallón	Aricaguas	Aricagua	1.255 A
30-06-1673	Confir-mación	Lucas de Aguado	?	Mérida	1.255 A
17-08-1673	Composi-ción	Alonso de Rivas y Toledo	Mucumbaes	Mérida	536
14-10-1673	Confir-mación	Diego de la Peña	Veguillas	Mérida	1.255 A
12-10-1673	Confir-mación	Gonzalo Sánchez Ossorio	Muznanda	Mérida	1.255 A

1673	Petición (de conf. 1)	Diego de la Peña	?	?	177
1673	Petición (1)	Lucas del Aguado	?	La Grita	177
1673	Petición (1)	Gonzalo Sánchez Ossorio	?	Mérida	177
1675	Petición	Martín Ossorio Riojano	Benegara	Esp. Sto. de La Grita	178
1675	Petición	Fernando de Alarcón Ocón	Cacutes	Mérida	178
1675	Petición	Juan Fernández Roxas	Muerinos	Mérida	178
06-08-1675	Confir-mación	Fco. Gerónimo Fernández de Rojas	Mucumo	Mérida	1.255 A
27-10-1675	Confir-mación	Martín de Urdaneta	Macasses	Lago de Maracaibo	1.255 A
21-02-1675	Confir-mación	Martín Ossorio Riojano	Borriqueros	La Grita	1.255 A
09-12-1676	Confir-mación	Fernándo de Alarcón	?	Mérida	1.255 A
09-08-1676	Confir-mación	Juan de Heredia	Iricui (o Ericues)	Mérida	1.255 A
02-07-1676	Confir-mación	Miguel Tomás Morán	Jirahara	Mérida	1.255 A
23-06-1676	Confir-mación	Felipe Márquez Ossorio	Mucuchíes	Mucu-chíes	1.255 A
17-06-1676	Confir-mación	Fernando de Contreras	?	La Grita	1.255 A
17-06-1676	Confir-mación	Andrés Reinoso	Mocates	Mérida	1.255 A
30-06-1673	Confir-mación	Lucas de Aguado	?	Mérida	1.255 A
17-08-1673	Composi-ción	Alonso de Rivas y Toledo	Mucumbaes	Mérida	536
14-10-1673	Confir-mación	Diego de la Peña	Veguillas	Mérida	1.255 A



12-10-1673	Confir-mación	Gonzalo Sánchez Ossorio	Muznanda	Mérida	1.255 A
1673	Petición (de conf. 1)	Diego de la Peña	?	?	177
1673	Petición (1)	Lucas del Aguado	?	La Grita	177
1673	Petición (1)	Gonzalo Sánchez Ossorio	?	Mérida	177
1675	Petición	Martín Ossorio Riojano	Benegara	Esp. Sto. de La Grita	178
1675	Petición	Fernando de Alarcón Ocón	Cacutes	Mérida	178
1675	Petición	Juan fernández Roxas	Muerinos	Mérida	178
06-08-1675	Confir-mación	Fco. Gerónimo Fernández de Rojas	Mucumo	Mérida	1.255 A
27-10-1675	Confir-mación	Martín de Urda-neta	Macasses	Lago de Maracaibo	1.255 A
21-02-1675	Confir-mación	Martín Ossorio Riojano	Borriqueros	La Grita	1.255 A
09-12-1676	Confir-mación	Fernando de Alarcón	?	Mérida	1.255 A
09-08-1676	Confir-mación	Juan de Heredia	Iricui (o Ericues)	Mérida	1.255 A
02-07-1676	Confir-mación	Miguel Tomás Morán	Jirahara	Mérida	1.255 A
23-06-1676	Confir-mación	Felipe Márquez Ossorio	Mucuchíes	Mucu-chíes	1.255 A
17-06-1676	Confir-mación	Fernando de Contreras	?	La Grita	1.255 A
17-06-1676	Confir-mación	Andrés Reinoso	Mocates	Mérida	1.255 A
1676	Petición	Felipe Márquez Ossorio	?	La Grita	180
1676	Petición	Fernando de Alarcón Ocon	Cacutes	Mérida	180

1676	Petición	Fernando de Contreras	?	Mérida	180
1676	Petición	Juan de Heredia	Ericues	Mérida	179
07-02-1676	Confir-mación	Luis Mesa Lugo	Moscossos	Mérida	1.255 A
1677	Petición (Prórroga)	Agustín Fernández de Rojas	?	La Grita	180
26-03-1678	Confir-mación	Pedro Ramírez Floriano	Timotes	Mérida (Timotes)	1.255 A
1679	Petición	Pedro Ramírez Floriano	Chachopos	Valle de los Timotes	181
23-02-1680	Confir-mación	Nicolás Javier	?	La Grita	1.255 A
12-12-1682	Confir-mación	José Valssa	Mucuchíes y Torón	Mucu-chíes Torón (o Torondoy)	1.255 A
13-06-1682	Confir-mación	Nicolás Pineda de Villalobos	Capachos	Capacho	1.255 A
1682	Confir-mación	José de Valssa	Torondoy y Mucuchís	Torondoy (Mérida)	182
20-04-1683	Confir-mación	Fernando Ávila Arrieta	Monsuacho	Mérida	1.255 A
01-05-1686	Confir-mación	Andrés Jimeno de Bohórquez	Aricaguas	Aricagua	1.255 A
1687	Confir-mación	Juan Santiago Santander	?	San Cristóbal	183
10-03-1687	Confir-mación	José Cerdeno Monzón	?	Mérida	1.255 A
20-10-1692	Confir-mación	Miguel de Cepe-da de Sta. Cruz	?	Maracai-bo	1.255 A
25-05-1694	Confir-mación	Juan Ruiz de Parrao	Escagüey	Escaguey	1.255 A
27-03-1694	Confir-mación	Juan Ruy de la Parra	Exagüey o Escagüey	Mérida	185

15-11-1695	Confir-mación (de prórroga)	Alonso de Rivas y Toledo	Mucumbáes	Mucumba	1.255 A
16-02-1695	Confir-mación	Diego Fernández de Paredes	Jiraharas y Guaracapones	Mérida	185
1697	Petición	Alonso Martín y Jimeno de Bohórquez	?	Mérida	185
1697	Petición	Luciano de Toro	?	Mérida	185
1698	Petición	Diego Rendón Sarmiento	Amuen y Casés	Mérida (Laguni-llas)	186
1699	Petición	Luciano de Toro	?	Mérida	186
02-03-1699	Confirma-ción	Luciano de Toro	Sto. Domingo y Muzufar	Mérida (Sto. Domingo)	1.255 A
14-05-1701	Denega-ción	Fco. de Uzcátegui	Mucujuntas y Mucumpáes	"agrega-dos a Mucu-chíes"	282
14-05-1701	Denega-ción	*Idem.*	Mucumpáes	Tabay	540
14-09-1720	Confirma-ción	José de la Pena	Mucuchú	Maracai-bo	1.255 s A
26-06-1789	Petición	Doctrineros	Aricaguas Mucutúes Muchachíes Mucuchíes Mucuridaes Guaraques ?	Aricagua Mucutuy Muchachi Mucu-chíes Mucurida Guaraque Pregonero	387

ANEXO N.° 3

Archivo General de Indias, Sevilla
Legajo n.° 188, Sección Santa Fe.

Informe de los oficiales del Nuevo Reyno de Granada sobre la Provincia
25 de Octubre - 1559 años. (COPIA)

“Demas desto el Capitan Juan Rodriguez Juárez poblo otro pueblo hazía el alaguna de benenzuela que es entrada de este rreyno para muchas cosas así de ganados y bastimentos Que se llama Mérida dizese que sera muy buen Pueblo porque tiene muchos naturales y de muy buena disistion y de muchas las minas y abundanzia de comida. Y adelante pasa Un capitan Juan Maldonado Adonde se cree que allara gran tierrade Buena y de muchos Yndios y Rricos porque se tiene notizia Dello por los naturales deaquellas comarcas y asisepo Dria ensanchar por Otra partes y Nuestro Presidente y Oydores no se alargan ni quieren desalicencia Paraello sino Donde sebeen que en ninguna manera se puedeesonsar.

A presente que esta seescribe estade partida El doctor Juan Maldonado Nuestro Oydor y nombrado para Ello a visitar la tierra y a quitar las minas de Marequita y bague y el rrio del Oro y pamplona y otras partes delocual cierto Es justo que los naturales sean Preserbados dondenolastienen mas donde ellos de Antes que españoles Entraban enla tierra lo Usaban y lo sacaban debria

vuestra magestad Desalicencia y mandales quelas sacasen que zierto haziendoseles buentratamiento Lo Hallamos Porno Dificultoso Demas de que quitadas Latierra se pierde y sedesminuyen nuestros quintos y tantos gastos como vuestra magestad tiene no abria Dedonde pagallos Porque como dicho thenemos yaseles acaban Aestos Yndios de tierra fria sus demoras Y no les quedamas que Dar que mantas y mayz Y esto Abisamos a Vuestra magestad por lagran perdición queenella ay

y sino Acabo desalir es porque demas del salario quede Vuestra magestad tiene queson de ochocientas mill maravedis quiere sele de lomismo Que al licenciado thomas lopez cuando fue alagobernacion quellebo Departido ocho pesos cadadia por cuatro meses y despues Arrespeto dedozientas mill maravedis por todo el Tiempo que Estubiese Demas del salario Ordinario de Oydor y por no aberse conbenido todos en ello esta dethenido astaentanto quese determina parasienos que parta según se quieren satisfacer Y Pagar de Vuestra rreal caja los Trabajos que Enello rrepresentan que esme nester que este Bien llena De Oro siempre y que no quede tam bazia como al presente lo esta Degastos que a ella Ocurren extraor Dinarios lo cual Vuestra magestad debe demandar poner remedio Enello pues conel salario podrian hazello pues no obligados porlomenos que se contentasen con las dozientas mill maravedis que en Vuestra rreal Audiencia esta Acordado”.

(Informe de Pedro Colmenares y otros oficiales)

Índice de fotos

1. Piedra que para los lugareños representa un moján guardián de una laguna del páramo Los Conejos, en el Parque nacional Sierra La Culata, estado Mérida. Foto: Maricela Capacho. 31

2. Moján de cerámica sentado sobre Dúho, haciendo la ofrenda a los dioses. Procedencia: Timotes, estado Mérida. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 001. 42

3. Figura lítica, representa posiblemente a Ches, antiguo dios del páramo. Procedencia: Jajó, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 252. 51

4. Placa lítica alada, elaborada en serpentina. Procedencia: Betijoque, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 540. 60

5. Gemelos Sol y Luna, Chu (Zue) y Jama Shía, quienes están en la mayoría de la mitología latinoamericana. Procedencia: Jajó, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 035. 65

6. Jama Shía-Arco Iris-Gran Culebra Mítica-Madre de las Aguas-Arca. Procedencia: Sucumbas, estado Mérida. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 010. 73

7. Ranita lítica, símbolo de la fertilidad dada por la piedra para sembrar la tierra. Procedencia: Timotes, estado Mérida. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 466. 76

8. Vasija semiglobular, cerámica de un entierro primario directo. Procedencia: Betijoque, estado Trujillo. Colección Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, de la Universidad de Los Andes. N° Reg.: MAGRG 1.106. 85

9. Laguna sagrada de la Cordillera andina de Mérida. 133

10. Pueblo Llano, páramo de Tuñame, estado Mérida. 156

12. Laguna de Mucubají, Parque Nacional Sierra Nevada. 165

13. Laguna Verde, Parque Nacional Sierra Nevada. 171

Índice

NOTA EDITORIAL 9
PRESENTACIÓN DE ESTA NUEVA EDICIÓN, 32 AÑOS DESPUÉS DE LA PRIMERA 15
PRÓLOGO 17

INTRODUCCIÓN 19

PRIMERA PARTE
EL MARCO ECOLÓGICO-CULTURAL
Ambiente ecológico de los indígenas andinos, su relación con dicho ambiente según los arqueólogos 33

SEGUNDA PARTE
LA INTERPRETACIÓN ETNOHISTÓRICA
Capítulo I. Clasificación y análisis de los datos de los precursores 47
Capítulo II. Algunos datos demográficos acerca de las poblaciones andinas autóctonas 61
Capítulo III. Revisión de datos de crónicas y archivos 66
Capítulo IV. Ensayo de clasificación de los grupos andinos sedentarios del siglo XVI. Arbitrariedad de la denominación timoto-cuica 77
Capítulo V. Creencias y prácticas religiosas del siglo XVI al XX. Análisis etnohistórico 86
Capítulo VI. Encomiendas y resguardos indígenas. Origen de la propiedad de la tierra 134
Capítulo VII. El grupo étnico africano, su influencia en la cultura andina actual 157

CONCLUSIONES
Proyección del pasado en el presente: las etnias actualmente en presencia necesidad de la interpretación antropológica para los datos de la historia 166

BIBLIOGRAFÍA 173

ANEXOS
Anexo N.° 1. Lista de encomenderos de Mérida para 1654. 179
N.° 2. Documentos consultados acerca de encomiendas en el Archivo General de Indias, Sevilla 180
N.° 3. Archivo General de Indias, Sevilla. Informe de los oficiales del Nuevo Reyno de Granada sobre la Provincia: 25 de Octubre -1559 años 191

ÍNDICE DE FOTOS 193

EDICIÓN DIGITAL
NOVIEMBRE DE 2017

CARACAS - VENEZUELA



JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO
(Antillas francesas, 1932)

Es antropóloga (UCV, 1967) y doctora en Antropología (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1979). Fundadora del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes y de la Maestría en Etnología (mención Etnohistoria), ULA. Ha promovido experiencias comunitarias para la creación del Museo de Lagunillas, el Museo de Timotes y el Parque Paleoarqueológico Llano del Anís. Fue profesora de la UCV, de la Universidad del Zulia, y del Centre National de la Recherche Scientifique (EHESS, París). Ha sido asesora de la Comisión Indígena de la Asamblea Nacional, de la Subcomisión de Cultura de la Asamblea Nacional y del Programa de Demarcación Territorial para Grupos Indígenas del estado Mérida. Recibió el Premio Libro de Oro, ULA, 1988; compartió con otros autores el Premio Internacional Unesco (1993) al mejor libro en español: *Diosas, musas y mujeres*. Ha publicado: *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, *El lenguaje al revés*, *Dioses en exilio*, *La enferemedad como lenguaje en Venezuela* y *La persistencia de los dioses*. Hasta fecha reciente, coordinó el Doctorado en Antropología de la ULA.

La persistencia de los dioses

Continuación de *Dioses en exilio,* que completa la trilogía iniciada con *La cultura campesina en los Andes venezolanos*; todas reeditadas por esta casa editorial. Se trata de un estudio etnohistórico que procura afianzar las conclusiones de los libros precedentes en torno a la reestructuración que definiría la cultura campesina de nuestra región andina. Dicha cultura sería el resultado del choque entre la civilización occidental, implantada por la colonización, y la resistencia de las etnias originarias, sin dejar de lado la influencia africana. Para probar su tesis, Clarac procede a través de la confrontación de datos históricos, antropológicos y arqueológicos; consulta cédulas reales, crónicas de la época y estudios contemporáneos. Esta obra constituye un esfuerzo importantísimo, no solo porque demuestra que Venezuela puede ser entendida como la suma de regiones con identidades y costumbres propias, sino, además, porque nos habla del proceso de constitución de esas identidades como definitorias de nuestra nacionalidad.



